

دراسة غربية وإسلامية

٢٢

صفحة

٥	د. خالد العروسي	• دلالة السياق وأثرها في استنباط الأحكام
٣٩	د. مختار بابا أبو	• أقسام حمل المطلق على المتقيد
٧٣	أ.د. محمد نبيل عثمان	• المسجد الحرام ومكنته في الإسلام
١١٣	د. مختار عطا الله	• التعليل في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون
١٤٩	أ.د. حامد طاهر	• تراثنا المخطوط وكيف نستفيد منه
		• دور هيئات التدريس في تنمية الوعي
١٦٥	د. عدلي رضا	الأماني ووقاية الطلاب من الجريمة

فلسفة التاريخ

تقديم

فى كل مرة أجلس لكتابة تقديم لجزء من هذه السلسلة التى بدأ يقترب صرھا من العشرين عاماً ، أحمس بشعور ممتزج بالخوف والسعادة معاً . أما الخوف فينبع من حرصى على استمرارها وتجاها بنفس المستوى الذى بدأت به ، وظلت محافظة عليه . وأما السعادة فترجع إلى أن فكرتها التى طرحتها على بعض أصدقائى سنة ١٩٨٢ كانت حينئذ ضريباً من الخيال ، البعيد عن التحقيق . ومع ذلك فما هى الآن تقدم فى كل عام جزءاً أو جزئين حسب ما تسمح به الظروف . كما أن مسألة تمويلها قد حلت . وكانت تمثل لى مشكلة المشاكل ، وقد اضطررتى أن أطرق أبواب الناشرين المصريين فوجنتهم يحملون نقيصتين كبيرتين هما الجهل والبخل . وكنت ساعتهما ، أى منذ عشرين عاماً ، أتساءل : كيف لهؤلاء الناشرين أن يحملوا مسئولية الثقافة المصرية ، التى تتطلب الكثير جداً من التضحية والعطاء ؟ وكان ما توقعته صحيحاً ، فقد انتهى الحال بالكتاب المصرى على أيديهم إلى أدنى مستوى عرفه طوال تاريخه ، ولولا هيئة الكتاب التى تدعها الدولة مباشرة لسلطت آخر معازل نشر الكتب فى مصر .

على أية حالة ، هذا هو الجزء الثاني والعشرون ، يضم عدداً من الأبحاث الرصينة حول علم أصول الفقه ، الذى هو المدخل الطبيعى للاجتهاد ، مفتاح التقدم الحقيقى للأمة ، ودراسة تفصيلية عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، وبحث غير مسبوق عن مكانة المسجد الحرام فى الإسلام ، وبحث مطول عن دور هيئة التدريس فى تنمية الوعي الأمنى لدى الطلاب ، ثم إجابة عن سؤال أصبح طرحه مشروعاً وهو كيف تستفيد من تراثنا المخطوط ؟ وهى كلها لأساتذة أفاضل وباحثين متمكنين فى جامعاتنا المصرية والعربية .
نفع الله بما فيها من علم ، ووفقنا دائماً لعمل الخير
إنه ولى التوفيق

٩ ربيع ثان ١٤٢٢ هـ .
٣٠ يونية ٢٠٠١ م .

دكتور حامد طاهر
المشرف على السلسلة

وأثرها في استتباط الأحكام

د. خالد محمد العروسی عبدالقادر *

حوت اللغة العربية في خزائنها من نفيس البيان ، وفصح الكلام ،
ما جعل الأئمة يتسابقون إلى تأسيس قواعد النظر في علم بلاغة الأئمة
عامة ، وبلاغة اللسان العربي المبين خاصة ، فلأوضحوا براهينه ،
وأظهروا فوائد ، ورثوها آفاتيه .

ولما كان علم البهائي يبحث عن الطرق المختلفة الدلالة ، بالوضوح والخفاء ، من كونها مجازاً أو استعارة أو كناية ، ولانتمثال القرآن الكريم ، وسنة النبي الأمين ﷺ على تلك الخواص والطرق ، التي لا تعرف من غير علم البهوان ، ويحظر الوافق على تمام المراد من كلام الشرع ، إلى هذا العلم. ومن الدلالات التي استعارها الفقهاء والأصوليون عن أهل البهيسان ، " دلالة الصياق " أو ما يسمى بـ " سبيل النظم " ، وهي دلالة عظيمة الأثر ، نافعة كل النفع في ضبط كلام الشرع ، ووضعه موضع .

^١ الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - مكة المكرمة.

وكننت أتعجب لحفاوة كثير من المحققين ، لاسيما ابن دقيق العيد ^(١) وابن تيمية ^(٢) ، بهذه الدلالة ، وعنايتهم بها ، فيسترشدون بها إلى بيان المجمل ، وتعيين المحتمل ، ويستندون بها على تخصيص العمام وتقريب المطلق ، ويستعنون بها في مناقضاتهم ومناقضاتهم ، فبالإضافة إلى موضعها في كتب الأصول ، وجدت أنهم تعرضوا لها بالقتضاب في باب الصوم ، وقصروها على مسألة العام : هل تدخل فيه الصور غير المقصودة أم لا ؟ وهناك بون شاسع بين المسطور في كتب الأحكام والفروع استدلالاً بهذه القاعدة ، وبين المذكور ، تفصيلاً وتأصيلاً لهذه الدلالة في كتب الأصول. والذي يؤكد هذا أن ابن دقيق العيد أشار إلى هذا المأخذ ، في أكثر من موضع في كتابه " إحكام الأحكام " فقال : " فإن السياق طريق لبين المجملات ، وتعيين المحتملات ، وتنزيل الكلام على المقصود منه ، وفهم ذلك قاعدة كبيرة ، من قواعد أصول الفقه ، ولم أر من تعرض لها ، بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة، إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم ^(٣) . لذلك استعنت بالله على جمع كلام الأمة عن هذه الدلالة ، وبين أثرها وتأثيرها في استنباط الأحكام ، وترجيح الأقوال ، وبيئت سبب تحريك بعض العلماء عن الأخذ بهذه الدلالة .

^(١) هو محمد بن علي بن وهب القتيبي ، تقي الدين ، أبو الواعظ ، يعرف بابن دقيق العيد ، من مصنفاته " إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام " و " شرح الإمام " توفي سنة ٧٠٢ هـ.

^(٢) هو أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن تيمية ، أبو العباس ، تقي الدين ، من مصنفاته " ملهاج السنة " و " براهين على الحق والباطل " ، توفي سنة ٧٢٨ هـ.

^(٣) فطر : إحكام الأحكام ١ / ١٢ - ١٢٧ .

أولاً : تعريف دلالة السياق وأمثله في كلام الشرع والخلق

السياق لغة : من السوق يقال : المساقاة الإبل ، وتساقوت إذا تنابت ، والمساوقة : المتابعة ، كان بعضها يسوق بعضاً .

ويطلق الاتساق أيضاً على الانتظام ، والنظام : العقد من الجواهر والخرز ونحوهما ، سمي بذلك لتنظيمه الجواهر والخرز بعضه إلى بعض فسي نظام واحد ، واتساق واحد^(١).

ولم يتعرض الأصوليون - فيما أعلم - إلى تعريف السياق اصطلاحاً غير أن أهل البيان ذكروا تعريف النظم في اصطلاحهم ، وهو قريب من معنى " السياق " الذي قصده الأصوليون ، فقال الجرجاني : " النظم : تسأخي معاني النحو فيما بين الكلم ، على حسب الأغراض التي يصاغ بها الكلام " (٢).

وقيل : " الألفاظ المترتبة المسوقة المعبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل " (٣) ، ومن هذا التسأخي والترتيب الذي بُنى عليه السياق ، طبق العلماء على تعظيم شأنه ، وتقدير قدره ، والتنويه بذكره ، ولولا هذا النظم لما عُرف كفر من إيمان ، وإساءة من إحسان ، ولما ظهر فرق بين مسدح وتزيين ، وثم وتهجين .

وكتاب ربنا الكريم ، الذي تحذى به العرب قاطبة ، فسأعجزهم بغصاحته وبيانه قد قام على حسن الترتيب ، وبديع التنظيم ، يقول

(١) نظر : لسان العرب مادة "سوق" و "نظم" .

(٢) نظر : دلائل الإعجاز من ٥٨ ، الإيضاح من ٨١ .

(٣) نظر : التصريفات من ٣٦ .

الرازي^(١) : " ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة - أي البقرة - وفسي بدائع ترتيبها ، علم أن القرآن ، كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته - (٢) .

وصدق الإمام ، أرايت إلى قوله تعالى : (ذِي الْإِسْكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) [البقرة : ٤٩] ، فبسياق الكلام عرفنا أنه يعني الذليل الحقير ، لا العزيز الكريم . ونظر إلى قوله (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا) [الكهف : ٢٩] فلو لا السياق لما علمنا أن المراد هو الزجر والتوبيخ ، لا الأمر والتخيير .

بل روعة نظمه ، وحسن سياقه واتساقه ، لا تخفى حتى على العوام من الناس ، يقول الأصمعي^(٣) : قرأت قوله تعالى : (وَالْمُتَارِقِ وَالْمُتَارِقَةُ . .) [المائدة : ٣٨] وإلى جنبى أعرابى فقلت : (والله غفورٌ رحيمٌ) سهواً بدلاً من : (والله عزيزٌ حكيمٌ) فقال الأعرابى : كلام من هذا ؟ قلت : كلام الله . قال أهد ، فأعدت : (والله غفورٌ رحيمٌ) ، فقال : ليس هذا كلام الله فتنبهت ، فقلت : (والله عزيزٌ حكيمٌ) فقال : أصبت ، هذا كلام الله . فقلت أنقرأ القرآن ؟ قال لا . قلت : فمن أين علمت أنى أخطأت ؟ فقال : يا هذا ، عزٌ فحكم فقطع ، ولو غفر ورحم ، لما قطع^(٤) .

وقل مثل ذلك في كلام من أوتى جوامع الكلم ﷺ فليس في كلامه فضلة لا يحتاج إليه ، بل كلامه كله متسق منتظم ، وإذا أمعنت النظر

^(١) هو محمد بن عمر بن الحسين ، أبو عبد الله ، فخر الدين ، من تصانيفه : " المحصول " و " التفسير " توفي سنة ٦٠٩ هـ .

^(٢) فطر : تصور الفخر الرازي ٤ / ١٤٠ .

^(٣) هو عبد الملك بن قريب بن علي الباطني ، فوسجد الأصمعي ، رواية العرب ، ولد سنة ثلثة ، حسن تصانيفه : " الأضداد " و " معارف " توفي سنة ٢١٦ هـ .

^(٤) فطر : زاد المسير ٢ / ٣٥١ .

وجدت أنه ﷺ يستقصي ويستفصل إذا كان المقام مقام استقصال واستقصاء ، حتى لا يدع غاية في البيان ، ولا إشكالاً في الإيضاح ، كما في قصة ماعز بن مالك ^(١) لما أتى النبي ﷺ مقرأً بالزنا فقال له : " لعنك قبيحت ، أو شمرت أو نظرت ؟ فقال : لا يا رسول الله ، فقال : أتكنيتها ؟ قال : نعم " ^(٢) .

وفي رواية أخرى : " فقال له : فهل تدري ما الزنا ؟ قال : نعم أتيت منها حراماً مثل ما يأتي الرجل من امرأته حلالاً " ^(٣) ، انظر كيف كان ﷺ يستفصل ويستقصي ، ثم انظر كيف كان يوجز ويختصر كما جاء في الحديث الصحيح أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال : " أصلي في مريض الغنم . قال : نعم . قال : أصلي في مريض الإبل ؟ قال : لا " ^(٤) ونظائر هذا كثير ، ومن سياق كلامه ﷺ بين الإقتاب والإيجاز ، والاستقصاء والإجمال ، بنى العلماء كثيراً من القواعد التي تعود إلى ما ذكرناه .
والتألقون لكلامه ﷺ وأفعاله ، من صحابته رضي الله عنهم ، حرصوا كل الحرص على نقل الأسباب والوقائع والأحوال ، التي جاءت لها الأحكام ، فينقلونها بسياقها واتساقها ، وأحداثها وأحوالها . وكانت تراها رأي العين ، وما فعلوا ذلك ، إلا لعلمهم بأن هذه الأحوال والأحداث والأسباب هي علل لكثير من الأحكام .

^(١) هو ماعز بن مالك الأسلمي ، محدث في الصحابة ، كتب له رسول الله ﷺ كتاباً بسلامة قومه .

^(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحدود ، باب من يقول الإمام لعنك : لعنك لعنت أو غمرت . رقم (٦٨٤٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما .

^(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه في كتاب الحدود ، فطر : الإحصان بترتيب صحيح ابن حبان رقم (١٢٨٢) .

^(٤) أخرجه مسلم في كتاب الغنم رقم (٣٦٠) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه .

وكلام الخلق كذلك ، فهمه وتوجيهه يبنى على السياق لأن العادة جرت أن المتكلم يكون مقبلاً على المعنى المراد ، معرضاً عن غيره ، أرايت لو قال لك قائل : نفقات الأقارب إنما تجب في اليسار ، لفهم من سياقهم أنه يقصد الحالة التي تجب فيها النفقة ، وهي حالة اليسار . ولو فهم أحد أنه يقصد أن كل قريب يجب له النفقة ، لصح أنه ينكر عليه ويقول : إن كلامي لم يكن في هذا السياق ولا لهذا القصد . لهذا كله سبى العلماء غور معاني الكتاب والسنة ، مستعينين بدلالة السياق ، فاستخرجوا كنوزاً من لطائف المعاني ، وفتلق المسائل ، كما سترد في هذا البحث إن شاء الله تعالى .

ثانياً : أقوال العلماء في دلالة السياق

أول من ألفرد - فيما أظن - لهذه الدلالة عنواناً مستقلاً ، وبهذا التصميم ، في كتاب الأئمة المختلف فيها ، هو الزركشي ^(١) ، وأغلب الظن أنه فعل ذلك تأثراً بكلام ابن دقيق العيد ^(٢) ، الذي ما فتى ينكسر محاسن دلالة السياق وأثرها في الأحكام .

غير أن كلام الزركشي ، جاء مقتضياً ، لا يشلي غليلاً ، فقال قسي صدره : " دلالة السياق ، أنكرها بعضهم ، ومن جهل شيئاً أنكوه " ^(٣) ، ولا أظن أن المنكرين لهذه الدلالة ، قام إنكارهم على الجهل بها ، فدلالة السياق متفق عليها في كلام الله تعالى ، وكلام العرب ، وهي نوع من أنواع البيان ،

^(١) هو محمد بن بهادر بن عبد الله ، يرحم الله الزركشي ، الشافعي ، من مصنفاته : " البحر المحيط " و " الدرر المنيرة " توفي سنة ٧٩٤ هـ .

انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٨ / ٥٧٢ ، الأعلام ٦ / ١٠ .

^(٢) انظر

^(٣) انظر : البحر المحيط ٦ / ٥٢ .

إلا أن الخلاف بين العلماء في تأثير هذه الدلالة على استنباط الأحكام ، فهل يخصص بها العام ؟ وهل يفرد بها المطلق ؟ وهل يبين بسببها المجمل ؟ فالمنكرون أجابوا عن هذه الأسئلة قائلوا : دلالة السياق ، دلالة ضعيفة ليس لها هذا التأثير في استنباط الأحكام ، وإن كنا نقر على أنها نوع من أنواع البيان . أما سبب ضعف هذه الدلالة عند من لا يقول بها ، فمستبين في المبحث التالي إن شاء الله تعالى .

والحق أن هذه الدلالة معرقة في القدم ، فإذا التفتنا على أن الإمام الشافعي هو أول من دون أصول الفقه ، فهو كذلك أول من ذكر هذه الدلالة في " رسالته " ، ويوب لها باباً فقال : " باب المصنف الذي يبين سياقه معناه ، قال الله تبارك وتعالى : (واسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتاهم حيتاتهم يوم السبتهم شرعا ويوم لا يستون لا تأتاهم كذلك نيلوهم بما كانوا يكسبون) [الأعراف : ١٦٣] فابتداءً من ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر ، فلما قيل : (إذ يعدون في السبت) دل على أنه إنما أراد أهل القرية ، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غير ، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يكسبون وقال : (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين . فلما أحصوا بأساً إذا هم منها يركضون) [الأنبياء : ١١ ، ١٢] وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها ، فنذكر قصص القرية ، فلما ذكر أنها ظالمة ، بأن للمصنف أن الظالم إنما هم أهلها ، دون منازلها التي لا تظلم ، ولما ذكر القوم المنسلين بعدها ، وذكر إحصائهم بالبأس عند القصص ، أحاط العلم أنه إنما أحصى بالبأس من يعرف بالبأس من الآمنين " (١).

(١) فتر الرسالة ص ٧٣ - ٧٤ .

وقد يندفع اعتراض لقارئ كلام الشافعي يقول : ليس في كلام الإمام ما يدل على اعتبار هذه الدلالة ، كل ما هنالك أنه فسّر بها كلام الله تعالى ، وقد عُرِف أن السياق متعلق عليه في كلام الله تعالى .
وقد يُسَلَّم بهذا الاعتراض ، لو أن الشافعي ذكر هذا الكلام في غير كتاب " الرسالة " ، أما وأنه قد ذكر هذه الدلالة في كتاب لأصول الفقه ، تكلم فيه عن الأوامر والتواهي ، والعام والخاص ، وحكم العلة المنصوصة من القياس والتنسخ ، فما أحسبه إلا أراد أن يبيّن أن هذه الدلالة لها تأثير في الأحكام كبقية الدلالات .

أسوق ما تقدّم لأن بعض العلماء تردد في نسبة هذه الدلالة للشافعي^(١)، ولعل هذا التردد ينشأ عن الاعتراض السابق، وقد بان لكل بطلانه وقد استدل بهذه الدلالة من الأئمة الإمام أحمد بن حنبل محتجاً بها على الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع ، لحديث : " العائد في هبته كأنك لم تعد " ^(٢) حيث قال الشافعي : هذا يدل على جواز الرجوع، إذ قبيح الكلب ليس محرماً عليه ، فقال أحمد : ألا تراه يقول فيه : " ليس لنا مثل المذ ، العائد في هبته . . . " ^(٣) الحديث وهذا مثل سؤي فلا يكون لنا ^(٤).

(١) انظر : إرشاد الأصول ، ص ١٤٤ .

(٢) لفرجه البخاري في كتاب الفقه ، باب لا يحد لأحد أن يرجع في هبته وصحته رقم (٢٦٢١) عن ابن عباس رضي الله عنهما .

(٣) لفرجه البخاري في كتاب الفقه ، باب لا يحد لأحد أن يرجع في هبته رقم (٢٦٢٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما .

(٤) انظر : البحر المحيط ج ٢ ، ص ٥٢ ، فتح الباري ج ٥ / ٢٤٥ .

وعلى نهج الإمامين ، سار محققو المذهبين ، فعملوا بهذه الدلالة ، وقد صح عن العز بن عبد السلام ^(١) وابن القيم ^(٢) وابن دقيق العيد قولهم : " السياق يرشد إلى تعيين المجلد ، وتعيين المحتمل ، والقطع بعدم احتمال غير المراد ، وتخصيص العام ، وتقيد المطلق ، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم ، فمن أهمله غلط في نظره ، وغالط في مناظرته " ^(٣).

ثالثاً : أسباب رد هذه الدلالة عند المخالفين .

قد سبق القول أن السياق نوع من أنواع البيان ، ويكاد يتفق العلماء على أنه يجري في كلام الله تعالى ، وكلام العرب ، إلا أن الخلاف وقع في أثر هذه الدلالة في الاستنباطات ، واستخراج الأئمة ، ويمكن إيجاز الأسباب التي دعت المخالفين إلى ردها في الآتي :

أولاً : دلالة السياق دلالة توفيقية ، تتعلق بطولف الكلام ، وحسن الترتيب والتنظم ، لذلك يصير إقامة الدليل ، وبيان الحجة على هذه الدلالة في المناظرات والجدال ، يقول ابن دقيق العيد : " دلالة السياق لا يقام عليها دليل ، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام ، وطولب بالدليل لعسر ، فالتناظر يرجع إلى ذوقه ، والمناظر يرجع إلى دينه وإضافه " ^(٤) وقال في

^(١) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن الحسن قشقي ، أولاده ، سلطان المشاء ، من مصنفاته : " قواعد الأحكام في إصلاح الأئام " و " الفتوى " توفي سنة ٦٦٠ هـ .

^(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الحملي ، قشقي وابن قيم الجوزية ، شمس الدين ، أبو عبد الله ، من مصنفاته : " زاد المعاد في هدي خير العباد " و " أعلام المؤمنين " توفي سنة ٧٥١ هـ .

^(٣) وهذا نص ابن القيم ، وبطله قال العز بن عبد السلام وابن دقيق العيد . فطر : بدائع القواعد ٩ / ٤ ، جهر المحيط ٦ / ٥٢ .

^(٤) فطر : إكمال الأحكام ٩ / ١٨٧ .

موضع آخر : " وهو عندى قاعدة صحيحة نافعة للنظر فى نفسه غيور أن المناظر الجدلى قد ينزع فى المفهوم ويصير تقريره عليه " (١).

فالمذكور لهذه الدلالة ، بل حتى المتوقفون ، يطلبون الدليل على صحة هذه الدلالة ، أما مجرد الذوق والفهم ، فلا يصلح لأن يكون مخصصاً لعام أو مبيكاً لمجمل .

ثانياً : وهو سبب يقوم على التسليم بأنها دلالة أو قرينة ، لكن المخالف يقول : إنها دلالة مفهوم ، أو قرينة تبين المراد ، فيلحقها ما يلحق الخلاف فى مسألة تخصيص العام بالمفهوم والقرائن ، وفيه ما فيه ، على ما عرفت فى أصول الفقه .

ثالثاً : وهذا السبب يقوم على محذور ، حذر منه العز بن عبدالسلام ، وأحسبه قد يكون سبباً لتحيز البعض ، عن الأخذ بدلالة السياق ، يقول العز بن عبدالسلام : " المناسبة علم حسن لكن يشترط فى حسن ارتباط الكلام أن يقع فى أمر متحد ، مرتبط أوله بآخره ، فإنه وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط ، ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا بربط رخيصك ، يمان عن مثله حسن الحديث فضلاً عن أحسنه " (٢) وهل هناك أحسن من كلام الله ، وكلام رسوله ﷺ ؟ فإراد هؤلاء صوته عن الخطأ والزلل ، لاسيما وأن المقام ، مقام استنباط الأحكام ، وبيان للحلال والحرام ، فالتحيز والاحتياط يكون أولى .

(١) قطر : إكمال الأحكام ١/ ١٤٨ .

(٢) قطر : نظم الدرر ١/ ٦ .

رابعاً : أثر دلالة السياق في مسائل الصوم .

دلالة السياق ، نافلة أئد ما يكون النفع في باب الصوم ، لذلك أظن أن الإمام الشافعي ذكر في " رسائله " هذه الدلالة ، في هذا الباب، لهذا الغرض.

ومسائل الصوم التي أثرت فيها دلالة السياق واستعان بها الأصوليون في تخصيصها هي :

العام الوارد على سبب خاص ، وقصر العام على مقصوده ، والعام إذا كان في سياق المدح والذم .

وقبل الشروع في بيان هذه المسائل ، يجدر ذكر قاعدة عظيمة ، في تقسيم الألفاظ العامة بوضع اللغة ، ولا نذكرها ترفاً ، بل فهم هذه القاعدة وضبطها هو المعول على فهم هذه المسائل ، وهو الموضح لموضع النزاع بين الأصوليين ، وهذه القاعدة هي : أن اللفظ العام بوضع اللغة على ثلاث مراتب :

أحدهما : ما ظهر منه قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ ، مقابلية أو جالية ، بأن أورد مبتدأ ، لا على سبب ، لقصد تأسيس القواعد فـلا إشكال في العمل بمقتضى عمومه ، ومثال القرأتين : العـدول عن صيغة الإفراد إلى صيغة الجمع ، كقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا) [النساء : ٥٨] نزلت في عثمان بن طلحة^(١) قبض منه النبي ﷺ مفتاح الكعبة ، فدخل به البيت يوم الفتح ، فخرج وهو يتلو هذه، فدعا عثمان الله ، فدفع إليه المفتاح فقال عمر بن الخطاب ، لما خرج

^(١) هو عثمان بن طلحة بن أبي طلحة القرشي . هاجر إلى رسول الله ﷺ في حنة الحبشية مع خاله بسر فولد ، توفي سنة ٤٢ هـ .

رسول الله ﷺ من الكعبة وهو يتلو هذه الآية : فداء أبي وأمي ، ما سمعته يتلوها قبل ذلك ^(١٦).

الثاني : ما ظهر فيه قرينة تدل على عدم قصد التعميم ، ومثاله قوله ﷺ : فيما سفلت السماء العشر * ^(١٧) فإن اللفظ عام في القليل والكثير ، لكن ظهر أن المقصود منه بيان المخرج ، لا قدر المخرج منه ويؤخذ ذلك من قوله ﷺ : " ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة " ^(١٨) ، فهذا لا عموم له في قصده .

الثالث : ما يحتمل الأمرين ، أي ما لم تظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ، ولا قرينة تدل على عدم التعميم ، كقوله تعالى : (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) [النساء : ١٤١] فيحتج به على إبطال شراء الكافر للحد المسلم ، فإن الملك نفى السبيل قطعاً ، ويجوز أن لا يراد ذلك باللفظ ^(١٩) .

هذا ما ذكره المحققون في شأن هذه القاعدة ، وقد رأيت أن العبرة في التعميم وعدمه ، هي القرآن ومنها دلالة السياق ، ومنه نشأ الخلاف بين الأصوليين في تخصيص العام بقرينة السياق .

^(١٦) لفرجه البخاري في تفسيره ١/ ١٤٨ .

^(١٧) لفرجه البخاري في كتاب الزكاة ، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري رقم (١٤٨٧) ومسلم في كتاب الزكاة ، باب ما فيه العشر أو نصف العشر رقم (٩٨١) عن ابن عمر رضي الله عنهما .

^(١٨) لفرجه البخاري في كتاب الزكاة ، باب زكاة الخبز رقم (١٤٤٧) ومسلم في كتاب الزكاة رقم (١٥٥٨) عن أبي سعيد الخدري .

^(١٩) انظر تفصيل هذه القاعدة في : شرح الإيضاح ١/ ٢٨٠ - ٢٨٤ ، الإحكام شرح صمد الأحكام ٢/ ٤٨٧ ، البحر المحيط ٢/ ٥٩ .

أما مسائل العموم فتفصيلها فيما يلي :

(أ) أثر دلالة السياق في العام الوارد على سبب خاص .

أول من نبه إلى أثر هذه الدلالة في هذه المسألة ، هو ابن دقيق العيد ومسألة العام الوارد على سبب خاص ، من المسائل الشهيرة في أصول الفقه وهو ضربان .

أ- أن يرد العام على سبب خاص بمؤال وهو أيضا ضربان :

١- أن يكون عاما فيما سئل عنه ومثاله : ما روى أبو سعيد الخدري ^(١) - رضي الله عنه - قال : قيل يا رسول الله : أنتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحيض والتتن ولحوم الكلاب ؟ فقال : " إن الماء طهور لا ينجسه شيء " ^(٢).

٢- أن يكون عاما في غير ما سئل عنه ، ومثاله حين سئل الرسول ﷺ : إنا نركب في البحر ، ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا أنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله ﷺ : " هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته " ^(٣).

ب- أن يرد العام على سبب خاص بغير مؤال ومثاله ما روى أنه ﷺ وجد شاة لميمونة ^(٤) ميتة فقال : " هلأ أنتلعتم بجلدها ؟ قالوا : إنها ميتة ،

^(١) هو أبو سعيد بن مالك بن سنان الأصبهاني الخزرجي الأنصاري ، من حفاظ الحديث في عهد رسول الله ﷺ ، توفي سنة ٧٤ هـ .

^(٢) أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب الطهارة ، باب ما جاء في بئر بضاعة راسم (٦٦) والترمذي في صحيحه في أبواب الطهارة باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء راسم (٦٦) قال الترمذي هذا حديث حسن .

^(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب الوضوء بماء البحر راسم (٢٨) والترمذي ، كتاب الطهارة ، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور (٦٩) وقال : هذا حديث حسن صحيح .

^(٤) هي ميمونة بن الحارث الباهلي ، زوج النبي ﷺ ، كان اسمها " بركة " فسموها ميمونة ، توفيت سنة ٥١ هـ . انظر ترجمتها في : لسان القلبية ٧ / ٢٩٢ .

فقال : إنما حرم أكلها^(١).

إذا عرفت صورة المسألة ، فقد وقع الخلاف بين العلماء ، هل يعتبر عموم اللفظ أم يقصر على سببه ؟
فلائحة الأربعة في هذه المسألة قولان^(٢) ، وسبب هذا الاضطراب أن العلماء استنبطوا هذه الأقوال ، تاريخاً من اجتهاداتهم وفتاواهم .
والحق أن من نسب القول بأن العام يقصر على سببه عند هؤلاء الأئمة فقد غلط غلطاً عظيماً ، وحسبك فخر الدين في " مناقب الشافعي " قد استعاذ بالله أن يصح هذا النقل عن الشافعي^(٣) ، لأن أكثر العمومات الواردة على أسباب لا تختص بأسبابها كآيات المواريث ، والجهاد والظهار ، واللعان ، والقذف ، والمحاربة ، والقيء ، والربا ، والصدقات ، وغيرها ، فعامتها نزلت على أسباب معينة مشهورة في كتب الحديث والتفسير وقد نقل ابن تيمية والقرافي^(٤) إجماع الإمام على أن حكمها عام في حق غير أولئك المعنيين^(٥).

أما المسائل التي هن أن الأئمة قصرُوا العام على سببه ، فهي تعود إلى القاعدة التي ذكرناها في مقدمة هذا البحث ، وهي ظهور قرينة في اللفظ دلت على عدم قصد التعميم ، ومن هذه القرائن ، بل هي أعظمها ، دلالة السياق ، وهي التي نبه عليها ابن دقيق العيد ، فأورد فيها تحقيقاً

^(١) أخرجه مسلم في كتاب الحيض ، باب طهارة جلود المئدة بالديباغ رقم (١٠٦ - ١٠٧).

^(٢) انظر قول العلماء في هذه المسألة في : تيسير التحرير ١/ ٢٦٤ ، شرح تنقيح الأصول من ٢٦٦ ، رفع الحاجب ٣/ ١٢١.

^(٣) نقل ذلك عن فريزكتي في البحر المحيط ٣/ ٢٠٥.

^(٤) هو أحمد بن إبراهيم القرافي المالكي ، أبو العباس ، شهاب الدين ، من مؤلفاته : غنى الأصول في شرح المحصول " و " الفروق " ، توفي سنة ٦٨٤ هـ.

^(٥) انظر : مجموع الفتاوى ٢٦/ ٢٨ - ٢٩ ، المنقذ المنقذ ٢/ ٣٦٤.

بديها لم يسبق إليه ، وذكر فروعا مخرجة على هذه الدلالة فقال: " إنما تنبه فيها على شيء رأيت بعضهم يغلط بسببه ، وذلك أن السؤال والجواب قد يكون اتساقهما وسياقهما مقتضيا للتخصيص وقد لا يكون . فإن كان الأول يقتضي ذلك التخصيص ، لأن السياق مبيِّن للمجملات مرجح لبعض الاحتمالات ، مؤكدة للتواضعات ، وإن كان الثاني فهي المسألة الخلافية ، فقد يجيء بعض الضعفة ، فيرى السؤال والجواب حيث يقتضي السياق التخصيص ، فيحمله على المسألة الخلافية ، ويرجح ما رجحه الجمهور من القول بالعموم ، وهو عندنا غلط في أصل هذا المحل فلو تنبه له " (١) .

وذكر ابن دقيق العيد في موضع آخر مثلا على تخصيص العموم بدلالة السياق وهو حديث جابر بن عبد الله (٢) رضي الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ في سفر ، فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه ، فقال : " ما هذا ؟ قالوا : صائم . قال : ليس من البر الصيام في السفر " (٣) وقد استدل الظاهرية على تحريم الصوم في السفر بهذا الحديث (٤) لأن التلخيص عام ، والعبرة بعصوم التلخيص لا بخصوص السبب ، أما ابن دقيق العيد فخصه لمن كان في مثل حالة هذا الرجل ، ممن يجهد الصوم ويشق عليه ، أو يؤدي به إلى ترك ما هو أولى من القربات . فالنهي وإن كان عاما ، إلا أن السياق والقرآن دللت على تخصيص هذا العموم (٥) .

(١) قطر شرح الإيضاح / ٢٧٤ .

(٢) هو جابر بن عبد الله بن جراح الأنصاري ، شهد بدرًا وأنداء من المشركين في الحديث ، توفي سنة ٥٧ هـ .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصوم ، باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه . رقم (١٩٤٦) ومسلم في كتاب الصوم ، باب جواز الصوم وقطر في شهر رمضان للمسافر رقم (١١١٥) .

(٤) قطر : المصنف / ٢٤٧ .

(٥) قطر : أحكام الأحكام / ٢٢٥ .

ولا يقتضيان أن هذه المسألة - أي تخصيص العام بالسياق - مما ابتدعه ابن دقيق العيد ، وإن كان له الفضل في التنبيه عليه ، بل هو موجود في كلام المتقدمين ، كالصيرفي^(١) ، فأطلق جواز التخصيص به ومثله بقوله تعالى : (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) [آل عمران : ١٧٣] .

وظاهر كلام الشافعي في " الرسالة " يقتضيه ، ولهذا لما نبه ابن دقيق العيد على أثر هذه الدلالة فسي العموم ، عقد بعض المتأخرين كالتزركشي والشوكاني^(٢) في باب العموم ، مسألة فسي جواز تخصيص العموم بدلالة السياق ، ساقوا فيه تحقيق ابن دقيق العيد^(٣) ، ولم ألق على أحد جعل للمسألة هذا العنوان قبل هذا التنبيه .

ثم يبقى شيء آخر يجدر ذكره ، قبل ختم الكلام في هذه المسألة ، وهو بيان الفرق بين التخصيص بالسياق والتخصيص بالسبب ، لاكتسابه على كثير من الناس ، فإن التخصيص بالسبب غير مختار . يقول ابن دقيق العيد : " ويجب أن يتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العموم وعلى مراد المتكلم ، وبين مجرد ورود العام على سبب ، ولا تجربها مجرى واحدا ، فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به كنزول قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) [المائدة : ٣٨] بسبب سرقة رداء صفوان^(٤) ، فإنه لا يقتضي التخصيص

^(١) هو محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي - أبو بكر ، من تصانيفه " شرح الرسالة " ، " كتاب في الترويض " توفي سنة ٢٢٠ هـ . انظر ترجمته في : شرات الذهب ١/ ١٦٨ ، الأعلام ٦/ ٢٢٤ .

^(٢) هو محمد بن علي بن محمد قشوكشي ، فيه مجاهد من كبار علماء اليمن ، من مصنفاته " علل الأركان شرح منتهى الأخبار " و " إرشاد القبول " توفي سنة ١٢٤ هـ . انظر ترجمته في : الأعلام ٦/ ٢٩٨ .

^(٣) انظر البحر المحيط ٣/ ٣٨٠ ، إرشاد القبول ص ١٤٢ .

^(٤) هو صفوان بن أمية خلف القرشي ، يلقى لها وهب ، كان من الموفقة ، وحسن إسلامه ، مات سنة ٤٢ هـ .

به بالضرورة والإجماع ، أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه ، وهي المرشدة إلى بيان المجملات ، وتعيين المحتملات ، فاضبط هذه القاعدة ، فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى ^(١).

ب- أثر دلالة السياق في قصر العام على مقصوده

وهذه قاعدة مشهورة ، وهي : أن الكلام إذا سيق لأجل معنى هل يكون حجة في غيره ؟ أو يقال : إن الكلام في غير المقصود منه مجمل يبين من جهة أخرى ؟ ومثله ابن تيمية بقوله تعالى : (وأحسل الله البيع وحرم الربا) [البقرة : ٢٧٥] فهل يحتج بصومه على جواز بيع كل شئ؟ فيهم بيع الميتة والخنزير والخمر والكلب وأم الولد والوقف ومثلك الغدير والثمار قبل بدو صلاحها ونحو ذلك ؟ أم يقال : إن الآية سوت لبيان الفوق بين البيع والربا وأن أحدهما حلال والآخر حرام ؟ ولم يقصد فيه بيان ما يجوز وما لا يجوز ^(٢).

ويقوم من كلام الأصوليين أن أول من عقد لهذه القاعدة بابا مستقلا في كتابه " الملخص " هو القاضي عبدالوهاب المالكي ^(٣) ، وفهرسها بوقف الصوم على المقصود منه ^(٤) فقال : (وصورة المسألة أن يستدل بقوله تعالى : (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) إلى قوله تعالى : (قالآن ياأبروهن) [البقرة : ١٨٧] على إباحة كل نوع مختلف في جواز أكله ، أو شرب بعض ما يختلف في شربه ، وقد علم أن المقصود من الأكل

^(١) قطر : إيتام الأحكام ٢/ ٢٢٥ ، البحر المحيط ٣/ ٢٨٠.

^(٢) قطر ملهاج السنة ١/ ٢١٨.

^(٣) هو عبدالوهاب بن علي بن نصر القاضي القندقي المالكي، أبو محمد ، من مصنفاته " حيون المجالس " و " الإتراف على مسائل الخلاف " توفي سنة ٤٢٢ هـ.

^(٤) قطر عقد المنظوم ٢/ ٢٨٧ ن شرح الإسلام ١/ ٢٨٥.

والجماع في ليلة الصيام ، لا يحرم تسفا لهما تقدم . ويقولونه تعالى :
(والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) [التوبة :
٣٤] على وجوب الزكاة في نذر مختلف فيه ، أو نوع مختلف فليس تطبق
الزكاة به ، وكذلك التطبق بالخطاب الخارج على المدح والذم تحو قوله
تعالى : (والذين هم لفروجهم حافظون - إلا على أزواجهم أو ما ملكت
أيماهم) [المؤمنون : ٥-٦] على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين
وتحوه .^(١٠)

وأثر دلالة السياق على هذه القاعدة لا يخفى ، فإين المقصود لا
يعرف إلا بالسياق ، سواء كان مدحا ، أو ذما ، أو امتثالا .
ولقد اختلف العلماء ، هل يخص العام بمقصوده أم لا ؟ إلى مذهبين:
الأول : مذهب الجمهور ، فقالوا : يبقى على صومه ، ولا يخص
بمقصوده .^(١١)

الثاني : مذهب المحققين من الشافعية والحنابلة والمالكية ، أنه
يخص بمقصوده بقول إلكيا الهراسي^(١٢) : " إنه الصحيح ، وبه جزم الفقهاء
الشافعية^(١٣) في كتابه ، فلا يحتج بقوله : (والذين يكتزون الذهب والفضة)
[التوبة : ٣٤] على وجوب الزكاة ، ثم قال : ومن ضبط هذا الباب ، أفاده
علما كثيرا ، واستراح من لا يرتب الخطأ على وجهه ، ولا يضعه

^(١٠) نقله عن ابن أبي عمير في شرح الإمام ١/ ٢٨٥ - ٢٨٦ ، وقرئ في البحر المحيط ٢/ ٥٨ .

^(١١) نقل : تفسير التحرير ١/ ٢٥٧ ، أصول ابن مفلح ٣/ ٦٧٥ ، رفع الحاجب ٢/ ٢٢٧ ، شرح تنقيح
القول من ٢٢٦ .

^(١٢) هو علي بن محمد بن علي الطبرستاني الشافعي ، عداد اثنين ، شيخ الشافعية بغداد ، من مصنفاته :
" شفاء السراطين " و " نقض مفردات الإمام أحمد " توفي ٥٠٤ هـ .

^(١٣) هو محمد بن علي بن إسماعيل ، القائل الكبير ، إمام الشافعية بما وراء النهر ، من مصنفاته كتاب " -
أصول الفقه " و " شرح الرسالة " توفي سنة ٣٦٥ هـ .

موضعه^(١٧).

وجزم به أيضا القاضي حسين^(١٨) في "تعظيمه"^(١٩). واختاره أيضا ابن دقيق العيد، والعز بن عبد السلام.

واختاره أيضا مجد الدين بن تيمية^(٢٠) وحفيده تقي الدين^(٢١) واستدل بها في مواضع من كتابه "فتح الباري" ابن رجب الحنبلي^(٢٢)، ونسبه إلى متقدمي المالكية القاضي عبد الوهاب، ورجحه شهاب الدين القرافي^(٢٣).

واختلف النقل واضطرب عن الإمام الشافعي، ومسبب الخلاف عائد لاختلاف أصحابه في استنباط هذه المساعدة تخريجا من أقواله. فالآدمي^(٢٤) نقل عنه منع العموم، وتخصيصه بمساق المدح أو الذم، لأن الشافعي منع التمسك بقوله تعالى: (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيحسروهم بعذاب أليم) [التوبة: ٣٤] على وجوب زكاة الحلي، مصيرا منه إلى أن العموم لم يقع مقصودا في

^(١٧) نظر: شعر المحيط ١/ ١٩٥.

^(١٨) هو حسين بن محمد لعمد القرواني، أبو علي، شيخ الشافعية في زمانه من تصانيفه "شقيق الكبير" و"أسرار الفقه" توفي سنة ٤١٢ هـ. نظر ترجمته في: شارات الذهب ٥/ ٢١٠، الإجماع ٢/ ٢٥٤.

^(١٩) نظر البحر المحيط ٣/ ١٩٦.

^(٢٠) هو عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحلبي، أبو القزكات، من مصنفاته "مفتي في أمانيه الحكماء" و"المعبر" توفي سنة ٦٥٢ هـ. نظر ترجمته في: شارات الذهب ٢/ ١٤٢، الأعلام ١/ ٦١.

^(٢١) نظر: أصول ابن مفلح ٣/ ١٧٥.

^(٢٢) هو زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، أبو الفرج، من مصنفاته "فتح الباري شرح صحيح البخاري" و"الترغيب والترهيب" توفي سنة ٧٩٥ هـ.

^(٢٣) نظر: العقد المنظوم ٢/ ٣٨٧.

^(٢٤) هو علي بن محمد بن سالم الكندي، أبو الحسن، مؤلف كتاب "الإنكام في أصول الأحكام" و"مكتبي السواق" توفي بمشقل سنة ٦٣١ هـ. نظر ترجمته في: شارات الذهب ٧/ ٢٥٣، الأعلام ١/ ٣٣٢.

الكلام ، وإنما سبق لقصد الذم والمدح ^(١) ، وضبط هذا الوجه تاج الدين السبكي ^(٢) فقال: " والثابت عن الشافعي الصحيح من مذهب العموم " ^(٣) ولعل هذا القول مأخوذ من قول للشافعي في القديم ، فإنه ذهب فيه إلى أن النوم في الصلاة لا ينقض الوضوء واحتج بقوله تعالى : (والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما) [الفرقان : ٦٤] ، فأخرجه مخرج المدح ، وما خرج مخرج المدح ينفي عنه إبطال العبادة ^(٤) .

والحق أن كلام الإمام الشافعي في " الرسالة " عن السياق ، يؤيد ما نسب إليه من القول بال تخصيص ، ونقلوا عنه أيضا قوله : " الكلام مفصل في مقصوده ، ومجمل في غير مقصوده " ^(٥) ، أما ما نقل عنه من مسائل مخالفة لهذه القاعدة ، فلم يكن ذلك خرقا لها ، بل لمعارض آخر ، حيث وضع العلماء ضوابط للعمل بهذه القاعدة وهي :

١ - أن لا تضعف القرينة - وهي دلالة السياق - عن دلالة اللفظ على العموم ، وهذا ضابط ذكره ابن دقيق العيد في سياق تحقيق جيد ، قال فيه : " والتحقيق عندئذ أن دلالة على ما لم يقصد به أضعف من دلالة على ما قصد به ، ومراتب الضعف متفاوتة ، والدلالة على تخصيص اللفظ وتعيين المقصود مأخوذ من قرائن قد تضعف تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم ، والمرجع في ذلك إلى ما يجده الناظر بحسب لفظ لفظ . . ومن

^(١) انظر : الإحكام في أصول الأحكام ٢ / ١١٥ .

^(٢) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي ، أبو نصر ، من تلاميذه " جمع للجوامع " و " رافع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب " توفي سنة ١٢٧٦هـ . انظر ترجمته في : شذرات الذهب

٨ / ٣٨٠ ، الأعلام ١ / ١٨٤ .

^(٣) انظر رافع الحاجب ٢ / ٢٢٩ .

^(٤) انظر البحر المحيط ٣ / ١٩٦ .

^(٥) انظر البحر المحيط ٣ / ١٩٤ .

فوائد هذه القاعدة : أن ما كان غير مقصود ، يخرج عنه بدليل قريب الحال، لا يكون في مرتبة الذي يخرج به عن الصوم المقصود ، ومراتب الضعف - كما قدمناه - فيما لم يقصد من اللفظ متفاوتة ، ومن بعدها ما كان في حكم الطوارئ والعوارض التي لا يكاد يستحضرها من يجوز عليه الغفلة عنها ^(١).

لذلك من ظن أن هذه القاعدة يعمل بها على الإطلاق ، فقد وهم - لا سيما وأن دلالة السياق ، دلالة نوقية ، يختلف الأخذ بها باختلاف الإقحام والمدارك ، ولعل هذا ما حمل الإمام الشافعي وغيره على ترك العمل بهذه القاعدة في بعض المواضع .

٢- أن لا يعارضه عموم آخر خال من المدح أو الذم ، وهذا ضابط يكاد يجمع عليه الأصوليون . فإذا عارضه قدم عليه ، لأنه متعلق عليه ومثاله قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم . . .) [النساء : ٢٣] مع قوله تعالى : (فاتكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت) [النساء : ٦] فالآية الأولى سبقت لبيان أعيان المحرمات ، فقدمت على الثانية التي سبقت للاستئذان بإباحة الوطء بملك اليمين ، لذلك رد الحنابلة على داود الظاهري ^(٢) .

٣- وهذا الضابط ذكره عز الدين بن عبد السلام ، ففصل بينهما إذا كان المتقدم شرطاً أم لا ، فقال : " ويتعين أن يستثنى من غير هذه القاعدة، إذا كان المتقدم شرطاً ، كقوله تعالى : (إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا) [الإسراء : ٢٥] فإنه يتعين أن الوعد بالفران ها هنا مختص

^(١) عطر : شرح الإمام (١) ٢٨٢ - ٢٨٤

^(٢) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني ، فوسلمان ، أحد الأئمة السجديين ، وإمام أهل الطاهر - تونس سنة ٢٧٠هـ.

من تقدم ذكره من المخاطبين في قوله تعالى: (إن تكونوا) ولا يعم هذا الحكم الخلاق ، ولا جميع الأمم الماضية ، بسبب أن التصاليق اللغوية أسباب ، والجزاء المترتبة عليها مسببات ، والمسبب ناشئ عن مسببه ، وصلاحنا نحن لا يكون سببا لمغفرة ذنوب الأمم السالفة في عادة الله تعالى في خلقه ، وأن صلاح كل أمة يختص بها ، ولا يتعدى إصلاح أحد لغيره إلا أن يكون له في ذلك سبب أو معونة ، لقوله تعالى: (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) [النجم: ٣٩] وقوله ﷻ: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له" ^(١) فإذا لم يكن شرطا فالصحيح الحمل على العموم ^(٢) ، ولم ألق على أحد وافق العز على هذا التفصيل غير الأصفهاني ^(٣) فقال: "وهذا التفصيل حسن لا بأس به" ^(٤).

هذه هي الضوابط التي اشترطها الأصوليون للعمل بهذه القاعدة ، فإذا خالف الإمام الشافعي العمل بهذه القاعدة في بعض المسائل فذلك لتختلف بعض هذه الضوابط ، لذلك من أثبت نسبة القول بهذه القاعدة للإمام فله حجة ، وهو كلام الشافعي في "الرسالة" عن السياق ومن نفاه ، فسهو المطالب بالدليل .

ثم يبقى إشكال لا يزول إلا بإثبات مذهب ثالث لهذه القاعدة ، لم ألق على أحد ذكره ، وتقرير الإشكال: أن القائلين بعدم اعتبار مقصود الكلام ، وأنه لا يخصص عموم التلقظ ، - وهم الحنفية وجمهور

^(١) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الرعية ، باب وصول الصلوات إلى الميت رقم (١٦٢١) .

^(٢) نقله عنه القرطبي في المعذ المنطوق ٢/ ٢٨٧ - ٢٨٨ .

^(٣) هو محمد بن محمود بن محمد عباد العملي الشافعي ، أوجد الله ، شمس الدين ، من مصنفاته "الكشاف عن المنصول" و "غاية الطلب" توفي سنة ٦٨٨ هـ .

^(٤) عطر الكشاف ١/ ٥٩٣ .

المتكلمين - قد بنوا مسائل عظيمة في باب الوقف ، والإيمان ، والطلاق ، اعتبر فيها مقاصد الخلق ، فخصصوا بها الصوم ، وعسموا بها الخصوص ، فقد نقل عن الغزالي ^(١) - رحمه الله - في كتابه " الفتاوى " أن المقاصد تعتبر ، يعني مقاصد الواقفين ^(٢).

ونقل التاج المبكي عن الرافعي ^(٣) مسائل في الطلاق خص فيها صوم اللفظ بمقاصد المتكلمين ^(٤) وتفرع هذه المسائل على هذه القاعدة لا يتم ، مع القول بعدم حجييتها ، إلا إذا قلنا بمذهب ثالث يفصل بين كلام الشرع ، وكلام الخلق ، فتجوز القاعدة في الثاني دون الأول - ويؤيد هذا التفصيل ما نقله الزركشي عن بعض العلماء من استشكلهم لهذه المسألة ، بأنها لا تتصور في كلام الله المنزه عن الغفلة ، لأن القائل بعدم دخول الصور غير المقصودة في لفظ الصوم ، قائل بعدم خطورها على البال ، وهو لا يتصور في حق الله ، وإنما بالنسبة لنا ^(٥).

وبعد أن تبين لنا أقوال العلماء في هذه القاعدة ، وتقارير الأئمة نقدم بعض المسائل المفترعة عنها :

^(١) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي قشاشي ، أبو حامد ، حجة الإسلام ، من مصنفاته " المستعصي " و " إنباء علوم الدين " توفي سنة ٥٠٥ هـ . نقل ترجمته في : شارات القاصد ١/ ١٨ ، الأعلام ٢/ ٢٢.

^(٢) نقل تلك الزركشي في البحر المحيط ٣/ ٥٩.

^(٣) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم العراقي ، أبو القاسم ، إمام الدين ، من تصانيفه : " فوجيز " و " شرح القوي " توفي سنة ٦٢٣ هـ . نقل ترجمته في : شارات القاصد ٢/ ١٨٩ ، الأعلام ١/ ٥٥.

^(٤) نقل الأئمة والفقهاء ٢/ ١٢٥.

^(٥) نقل في هذا الإشكال وجواب الزركشي عليه في البحر المحيط ٣/ ٥٩.

١- استدل تقي الدين بن تيمية بهذه القساعة ، فسي معرض رده على الرافضي الذي زعم أن أبابكر منع فاطمة ^(١) - رضي الله عنهما - بإرثها ، مستدلاً بقوله ﷺ : " نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة " ^(٢) وقد خالف أبو بكر عموم قوله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) [النساء : ١١] وقد أجاب رحمه الله بأجوبة منها : " أن هذه الآية لم يقصد بها بيان من يرث ، ولا بيان صفة المورث والوارث ، وإنما قصد بها أن المال الموروث يقسم بين الورثين على هذا التفصيل . . . ولهذا لو كان الميت مسلماً وهؤلاء كافراً ، لم يرثوا باتفاق المسلمين ، وكذلك لو كان كافراً وهؤلاء مسلمين لم يرثوا بالمسنة وقسول جماهير المسلمين . وحينئذ فالآية لم تبين من يرث ومن يرثه ، لم يكن فيها دلالة على كسوف غير النبي ﷺ يرث أو لا يرث ، فلأن لا يكون فيها دلالة على كونه هو يرث بطريق الأولى والأخرى " ^(٣).

٢- وعمل بها ابن رجب الحنبلي عند شرحه لحديث : " أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي " وفيه : " وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، وأيما رجل من امتي أدركته الصلاة فليصل " ^(٤) وهذا الحديث سبق لمساق الامتنان ، فلحقه الخلاف ، فاستدل بعمومه بعض الناس على الصلاة في المقابر ، والاعطان ، والحمام ، وغير ذلك وخصه آخرون بمساقه ، فقال

^(١) هي فاطمة بن رسول الله ﷺ ، سيدة نساء العالمين ما عدا مريم بن عمران ، لها خديجة بنت خويث ،

تزوجت علي رضي الله عنهما ، وتوفيت بعد أبيها سنة الثور - قطر أرجعتها في : أسد الغابة ٢١٦/٧ .

^(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب دعوتكم رقم (٨) .

^(٣) قطر منهاج السنة ٢/ ٢١٦ - ٢١٧ .

^(٤) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ، باب قول النبي ﷺ : " جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً " رقم (١٣٨) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه .

ابن رجب : " إنما خرج الكلام لبيان أن هذه الأمة خصت عن الأسم بأنهم يصلون في غير المساجد المبنية للصلاة فيها ، فيصلون حيث أدركتهم الصلاة من الأرض ، في مسجد مبني وغير مبني ، فبالأرض كلها لهم مسجد ، ما بني للصلاة وما لم ين . . وهذا يرجع إلى أن العموم إذا سيق لمعنى خاص ، عم ما سيق له من ذلك المعنى دون غيره مما لم يسبق الكلام له ومن الناس من يأخذ بعموم اللفظ والألفاظ الأولى ، وليس هذا تخصيص العموم بمسببه الخاص ، فإن الشارع قد يريد بيان حكم عام يدخل فيه السبب وغيره ، بخلاف ما إذا ظهر أنه لم يرد من العموم إلا معنى خاص سيق له الكلام ، فإنه يظهر أن غير ما سيق له غير مراد من عموم كلامه ، والله أعلم .^(١)

(ج) العلم إذا كان في سياق المدح أو الذم

وهذه المسألة فرد من أفراد مسألة قصر العمام على مقصوده، المسألة وتكرر لها ، وأقرتها بالذم تقليدا لبعض الأصوليين كالسيكي في " جمع الجوامع " والزركشي في " البحر " وإلا فأغلبهم يكتفي بذكر أحدهما عن ذكر الآخر .

والذي نبه إلى هذا تاج الدين السيكي في " رفع الحجاب " فقال : " ليست المسألة مقصورة على ما سيق للمدح والذم ، بل هي عامة في كل ما سيق لغرض " (٢) ، لذلك عاب الزركشي على من ذكر المسألتين في كتابه من غير الإشارة إلى هذا التنبيه (٣).

(١) فتر فتح فترى لابن رجب ٢ / ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(٢) فتر : رفع الحجاب ٢ / ٢٢٦ .

(٣) فتر : فتر المحيط ٢ / ٥٩ .

ووجه كونها تكرارا : أن مسألة دخول الصور غير المقصودة فسي العام ، إذا قامت قرينة على عدم قصد صورة ، أو صور باللفظ العام ، والسياق للمدح أو الذم قرينة من القرائن التي تقوم على ذلك ، فكانت داخلة في ترجمة مسألة غير المقصودة .

ولقد تكلف ابن أبي شريف ^(١) بجواب يمنع كونها تكرارا فقال : " ويجاب بمنع كون سياق المدح أو الذم عند المخالف قرينة على عدم الدخول في العام ، بل المخالف هنا يدعي أن سياق المدح أو الذم قرينة صارفة عن قصد التعميم باللفظ أصلا ، فهو يتفنى العموم هنا عن اللفظ كما يدل عليه استعماله المنقول في الأحكام والمحصول ^(٢) . والمخالف فسي مسألة غير المقصودة ، موافق على أن اللفظ عام فيما سواها ، مدح أن القرينة قامت على عدم دخول غير المقصودة فسي العام ، فظهر تغاير ترجمتي المسألتين من غير تكرار " ^(٣).

وهو ما يعني استعمال الأمدى والرازي للمنقول من قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَتَّقُونَ اللَّهَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) [التوبة : ٣٤] ، لكن لا يظهر من كلامهم أنهم عنوا أن العام غير مقصود باللفظ أصلا بدليل أن صاحب المحصول قال فسي مصدر كلامه : " قصد المتكلم بخطابه إلى المدح أو إلى الذم لا يوجب تخصيص العام " ومعناه أنه عام أصلا ، لكن الخلاف في سياق المدح أو الذم هل يخصص هذا العام أم لا ؟

^(١) هو محمد بن محمد بن أبي شريف القاسي ، كمال الدين ، أبو المعالي ، من تلاميذه : " الدرر النواع بتحرير جمع الجوامع " و " فرائد في حل شرح العقائد " لولي سنة ٩٠٦ هـ . فطر ترجمته في : شرات الذهب ١٠ / ٤٣ ، الأعلام ٣ / ٤٣ .

^(٢) فطر : الأحكام ٣ / ١١٥ ، المحصول مع شرحه للكتف ٤ / ٥٩١ .

^(٣) فطر : الدرر النواع ، مخطوط ، ١٥٩ ، ١٥٢ .

ثم إذا أسلمنا بنقل العموم من هذه الآية أصلاً ، فهو مجرد مثال أتى به الرازي والآمدي لتصوير المسألة ، وإلا فهناك من الأمثلة ما يُخسرُ المخالف بصومها وقد سبقَت مساق المدح أو الذم ، أُرِيت إلى قوله تعالى : (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ . الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) إلى قوله : (وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ . إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلْعُونِينَ) [المؤمنون : ١ - ٦] فسبيلها مساق المدح ، والمخالف مقرٌ بصوم قوله تعالى : (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) ، وهو يعمُ ملك اليمين ، سواء الأخت وغيرها ، وقد يستدل بها على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين ، لكن ترك هذا العام ، لعام لم يبقَ لمدح أو ذم وهو قوله تعالى : (وَلَنْ تَجْعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ)^(١) [النساء : ٢٣] وهذا ما فهمه المحققون من كلام الآمدي ، لذلك أورد القرافي كلام الآمدي في هذه المسألة في موضعين من كتابه " العقد المنظوم " في باب صيغ العموم^(٢) ثم في باب ما ظنَّ أنه من مخصصات العموم^(٣) ، فدلَّ على أن العام في سياق المدح أو الذم مقصود أصلاً ، لكن هل يخصُّ بمقصوده أم لا ؟ هذا موطن الخلاف .

ثم إن ابن أبي شريف ساق هذا الجواب رداً على الزركشي على اعتراضه على صاحب " جمع الجوامع " لتكراره هذه المسألة ، ويظهر والله أعلم أنه لم يطعن على كتاب المصنف الآخر وهو " رفع الحاجب " فقد ذكر في هذا التنبيه .

^(١) نشر هذا الشارح وغيره في البحر المحيط ١/ ١٩٧ ، رفع الحاجب ٣ / ٢٢٤ .

^(٢) ١ / ٥٦٢ .

^(٣) ٢ / ٢٨٦ .

هذا ما تقرر في هذه المسألة ، فكل ما قيل من خلاف في المسألة السابقة ، يقال هنا من غير فرق ، والله أعلم .

خامسا : أثر دلالة السياق في بيان المجهل وتعيين المحتمل

وأعني بالمجهل هنا ، المجهل في اصطلاح الأصوليين وهو : " ما تردد بين محتملين فكثر على السواء " ^(١) ، وقد سبق في كلام الأئمة القائلين بدلالة السياق ، أنها مبينة للمجهل ومعينة للمحتمل ، أرأيت إلى قوله ﷺ : " الخالة بمنزلة الأم " ، وهذه المنزلة التي أشار إليها النبي ﷺ تتردد بين أكثر من احتمال إما يكون بمعنى الحنو والشفقة ، أو منزلة الأم في الحقوق كالشفقة والميراث ونحوه ، وبالتالي أخذ أصحاب التنزيل ، فزعوا أن الخالة ترث كما أن الأم ترث ^(٢) ، وهو احتمال وارد إذا استبعدت سياق الحديث ، ولكن النظر إلى سياق الحديث الذي رواه السبراء بن عازب ^(٣) رضي الله عنه قال : " خرج رسول الله ﷺ من مكة فتيعتهم ابنة حمزة ^(٤) تنادي : يا عم ، فتناولها على فأخذ بيدها ، وقال لفاطمة : بولك ابنة عمك ، فاحتلتها ، فاختصم فيها علي وزيد ^(٥) وجعفر ^(٦) ، فقال

^(١) نظر هنا التعريف في شرح فروع الفروع ص ٢٠٦ / ٣ .

^(٢) نظر : الأئمة والفقهاء ١٢٥ / ٢ ، فتح الباري لابن حجر ٥٠٦ / ٧ .

^(٣) فراء بن عازب بن حارث الأسدي الأوسي ، أبو عازب ، استشهد في غزوة بدر ، وشهد لمسا توفي سنة ٧٢ هـ .

^(٤) حمزة بن عبدالمطلب بن هاشم القرشي ، عم رسول الله ﷺ ، ولد له رسول الله ، شهد بدرًا واستشهد في أحد . نظر ترجمته في إنباء ٣٨٢ / ١ .

^(٥) زيد بن حارثة الكلبي ، أبو لهبة ، مولى رسول الله ﷺ وحمه ، شهد بدرًا ، واستشهد في غزوة مؤتة سنة ٨ هـ . نظر ترجمته في : الإنباء ٣٨٢ / ٢ .

^(٦) جعفر بن أبي طالب ، أبو عبد الله هاجر الهجرة ، استشهد في غزوة مؤتة سنة ٨ هـ . نظر ترجمته في : الإنباء ٣٨٢ / ٢ .

على : أنا ألقى بها ، وهي ابنة عصى . وقال جعفر : ابنة عصى وخالقتها
تحتى ، وقال زيد : ابنة أخى ، ففضى بها النبى ﷺ لخالقتها ، وقال الخالة
بمنزلة الأم ، وقال لعلى ، أنت منى وأنا منك ، وقال لجعفر : أشبهت خلقى
وخلقى ، وقال لزيد : أنت أخونا ومولانا^(٦١) ، يقول ابن دقيق العيد :
" سياق الحديث يدل على أنها بمنزلتها فى الحضارة ، وقد يستدل بإطلاقه
أصحاب التنزيل على تنزيلها منزلة الأم فى الميراث ، إلا أن الأول أقوى ،
فإن السياق طريق إلى بيان المجالات ، وتعيين المحتملات ، وتنزيل الكلام
على المقصود منه " (٦٢).

ومن الأسئلة التى تلحق بهذا المبحث : ما وقع الخلاف فى تفسير
قوله تعالى : (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) [البقرة :
١٤٥] فنقل عن مجاهد^(٦٣) والثعلفى وغيرهم أن المراد بقوله : "وجه الله"
قبلة الله^(٦٤) ، ففطن من ظن أن فى هذا تأويل الوجه بمعنى القبلة ، ولما كان
هذا الاحتمال ، لا يساعد سياق الآية رد ابن تيمية على ذلك بقوله : " ومن
عدها فى الصفات فقد غلط ، كما فعل طائفة ، فإن سياق الكلام يدل على
المراد حيث قال : (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله)
[البقرة : ١٤٥] والمشرق والمغرب الجهات ، والوجه هو الجهة ، يقال :
أى وجه تريده ؟ أى : أى جهة ؟ وأنا أريد هذا الوجه ، أى : هذه الجهة ،
كما قال تعالى : (ولكل وجهة هو موليها) [البقرة : ١٤٨] ولهذا قال :

^(٦١) أخرجه البخارى فى كتاب المغازى ، باب: حجرة القضاء ، رقم (٤٦٥١).

^(٦٢) جعفر : إكمال الأحكام ١/ ٨٢ ، ٨٣.

^(٦٣) هو مجاهد بن جبر ، أبو القحاج القصبى ، تابعى ، شيع القراء والمفسرين ، لهذا التفسير عن ابن عباس
رضى الله عنهما ، تولى سنة ١٠٣ هـ. جعفر ترجمته فى : شارات الذهب ٢/ ١٩ ، الأعلام ٥/ ٢٧٨.

^(٦٤) جعفر : تفسير الطبرى ١/ ٥١٩ ، تفسير ابن كثير ١/ ٣٩١.

(فلينها تولوا فثم وجه الله) أى : تستقبلوا وتتوجهوا ، والله أعلم *^(١).

مسألة : أثر دلالة السياق فى كلام الخلق .

قال مجد الدين بن تيمية عن هذا المبحث : " هذا الفصل عظيم الفائدة خصوصاً فى الإيمان وكلام الخلق " ^(٢) . وهو شبيه بمسألة " دخول الصور غير المقصودة فى لفظ العموم " ، فهو يجرى أيضاً على كلام الخلق ، من أهل الحق وأهل الباطل ، فالتلفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة ، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة ، وهذا لا يعرف إلا بسياق الكلام ، رأيت إلى رجل دعى إلى غداء فقال : والله لا أتغذى ، فهذه ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم ، التسي يقطع السامع عند سماعها أنه لم يرد النفى العام إلى آخر العصر ، لذلك بنى كثير من الفقهاء - لا سيما الحنابلة - مسائل عظيمة على هذه القاعدة ، وقد عقد ابن رجب فى " قواعد " فصلاً خاصاً لهذه المسائل ^(٣) ، وعنون لها تاج الدين السبكي فى " منيع الموانع " بقوله : هل العبرة به الملفوظ أم بالمقصود ^(٤) ؟ ونقل عن الغزالي أنه يعتبر المقاصد فى كلام الواقفين فيخصص بها العموم ، ويعم بسها الخصوص ، وإليك بعض المسائل المخرجة على معرفة دلالة السياق :

^(١) فطر : مجموع الفتاوى ٣ / ١٩٣ .

^(٢) فطر المسودة ص ١٠٣ .

^(٣) فطر : تقرير القواعد ٢ / ٥٩١ .

^(٤) فطر : منيع الموانع ص ٥٠٠ .

١- وهذه مسائل ذكرها محمد بن الحسن ^(١) في " السير الكبير " فقال : لو قال مسلم لحربي محصور : انزل ، كان آمناً . ولو قال انزل إن كنت رجلاً ، فنزل ، كان فيناً .

ولو قال له الحرابي المأثور في يده : الأمان ، وقال الممتم فسي جوابه : الأمان ، الأمان ، كان آمناً ، حتى لو أراد قتله بعد هذا فعلى أسوأ الجيش أن يمنعه من ذلك ، ولا يصدقونه في قوله : أردت رد كلامه ، ولو قال : الأمان ، الأمان مستطع ما تلقى ، أو قال : الأمان الأمان تطلب ، أو قال : لا تعجل حتى ترى ، لم يكن ذلك آمناً بدلالة سياق النظم ^(٢).

٢- نقل تاج الدين السبكي عن الرافعي ما يفيد ذلك فقال : ومن نظر إلى السياق ما في فروع الطلاق من الرافعي أنه لو قال لزوجته : إن علمت من أختي شيئاً ولم تقويه فأنت طالق ، فتصرف إلى ما يوجب ريبة ، ويوهم فاحشة ، دون ما لا يقصد النظم به ، كالأكل والشرب ^(٣).

المصادر والمراجع

- إكمال الأحكام شرح صمد الأحكام ، تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري قشيري كان فقيساً فقيهاً (ت ٧٠٢ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- الإحكام في أصول الأحكام ، لسيف الدين علي بن محمد الأودي (ت ٦٣١ هـ) ، دار الفكر ١٤٠١ هـ.
- إرشاد القموني إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، لمحمد حسن عيسى القسوقاني (ت ١٢٥٥ هـ) ، دار المعرفة ، بيروت .
- أسد القلبية في معرفة الصعبة ، لعز الدين بن الأثير الجزري (ت ٦٣٠) ، تحقيق عيسى مصبوخ - عادل عبدالمجيد ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

^(١) هو محمد بن الحسن بن فرقة الشيباني أوعبدالله ، ذكره عام أبي حنيفة ، تولى القضاء في عهد الرشيد ، من مصنفاته : " المبسوط " و " الجامعة الكبير " توفي سنة ١٨٩ هـ.

^(٢) نقله عنه الرافعي في أصوله ١/ ١٢٣.

^(٣) الألباء والفتاوى ٢/ ١٢٥ - ١٢٦.

- الأبناء والنظائر ، تاج الدين عبد الوهاب السبيكي (ت ٧٧١ هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- الإصطفاة في تمييز الصحابة ، لشهاب الدين أحمد بن جعفر الصغفاني (ت ٨٠٢ هـ) دار صادر ، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ.
- أصول المرخسي ، أبي بكر محمد بن أحمد المرخسي (ت ١٩٠ هـ) ، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- أصول ابن مفلح ، لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت ٨٧٦ هـ) ، تحقيق : الدكتور أحمد السلمان ، مكتبة الصبيان ، الرياض ١٤٢٠ هـ.
- الأعلام ، لخير الدين الزركلي ، الطبعة الثامنة ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان.
- إعلام المؤلفين عن رب العالمين ، لشمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بساكن أقيم الجوزية (ت ٧٨١ هـ) ، دار الجيل ، بيروت - لبنان.
- البحر المحيط في أصول الفقه ، ليدق الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) راجعه : الدكتور عمر الأشقر ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت ١٤٠٩ هـ.
- التعريفات ، لمحي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) ، دار الكتب العربية .
- تفسير الفهر الرزقي ، لخير الدين الرزقي (ت ٦٠٦ هـ) ، دار الفکر ، بيروت.
- تفسير الطبري ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣٢٠ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- تفسير ابن كثير ، لأبي القادح إسماعيل بن كثير القرشي (ت ٧٧٤ هـ) ، تحقيق : سامي السليمانية ، دار طيبة للنشر ، السعودية.
- تقرير القواعد وتحرير القواعد ، لزين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (ت ٨٧٠ هـ) ، تحقيق : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان ، الناشر : دار بن عقاب ، الخبر - السعودية.
- تفسير التحرير على كتاب التحرير لابن القيم (ت ٨٦٦ هـ) ، لشمس الدين المعروف بشير بكشاش ، دار الفکر .
- جمع الجوامع مع حاشية البيهقي على شرح المحلل ، تاج الدين عبد الوهاب السبيكي (ت ٧٧١ هـ) ، دار الفکر ، ١٤٠٢ هـ.
- قدر التوامع في تحرير جمع الجوامع ، لتكمال محمد بن أبي شريف الشافعي (ت ٩٠٦ هـ) ، مخطوط في مركز البحوث وإحياء التراث ، جامعة أم القرى رقم ٩٦.
- دلائل الإعجاز ، لعبد القادر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) ، تحقيق : الشيخ محمود محمد شلتان ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .
- الرسالة ، لإمام محمد بن إمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) ، تحقيق : خالد الطلي - زهير الخبسي ، دار فكتاب العربي ، بيروت .
- رفع الحجاب عن مستتر في الحجاب ، تاج الدين عبد الوهاب بسن علي السبيكي (ت ٧٧١ هـ) ، تحقيق : علي معوش - عادل عبد الموجود ، عالم الكتب ، بيروت ١٤١٩ هـ.
- زاد المسير في علم التفسير ، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٨٩٧ هـ) ، المكتبة الإسلامية ، بيروت .

- سنن أبي داود مع شرحه جون السعوي ، لأبي داود سليمان بن الأکثم السجستاني (ت ٢٧٥ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .
- سنن الترمذي مع شرحه عارفه الأحمدي ، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٥ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤١٨ هـ .
- شترت قلوب في ألقاب من ذهب ، لشهاب الدين عبدالحی بن محمد الحنبلي (ت ٦٠٣٢ هـ) ، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط ، دار ابن كثير ، دمشق - بيروت .
- شرح الإمام بأمانات الأعلام ، تقي الدين محمد بن علي بن وهب القفطري الشهير بابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) ، تحقيق : عبدالعزيز محمد السعد ، دار الفکر ١٤١٨ هـ .
- شرح الكواكب المنتور في أصول الفقه ، لشمس بن أحمد بن القيسر الحنبلي (ت ٩٧٢ هـ) تحقيق: الدكتور محمد الرحيلي، الدكتور تزيه حسان مركز البحث فطنس وإحياء التراث الإسلامي حكة المكرمة
- صحيح البخاري مع شرح فتح الباري ، لشمس بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) دار صادر .
- صحيح مسلم مع شرح قنوي ، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦٦ هـ)، دار إحياء التراث العربی ، بيروت.
- فتح المنظوم في الخصوم والمصوم ، لشهاب الدين أحمد بن إريس القرقي (ت ٦٨٢ هـ) ، تحقيق: الدكتور أحمد خانم عبدالله ، المكتبة الشامية ١٤٢٠ هـ .
- فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لأحمد بن علي بن حجر الصلبي (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق : كشيع عبدالعزيز بن باز ، كشيع محمد فوز عبدالحی ، دار الفکر .
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري ، لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، طبع في (ت ٧٩٥ هـ) ، تحقيق : طارق عوض الله محمد ، دار ابن الجوزي .
- فوائح الصوت بشرح مسلم القنوت ، لعمد فطنس محمد بن لسان الدين الأنصاري (ت ١٢٢٥ هـ) ، مطبوع بأول المستنصری ، دار العلوم الحديثة ، بيروت .
- التلخيص عن المصنوع في علم الأصول ، لأبي عبدالله محمد بن عبد الله الأنصاري (ت ٦٥٣ هـ) ، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي موصی، طبعة الأولى ١٤١٩ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور المصري (ت ٧٧٦ هـ)، دار صادر - بيروت.
- المصنوع في علم الأصول ، للفهر الدين محمد بن عمر القرقي (ت ٦٠٦ هـ) ، تحقيق : الدكتور طه جابر الطائي ، مطبعة الفرقاني - الرياض ١٣٩٩ هـ .
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، لأحمد بن عبد السلام بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) جمع وترتيب : شيع عبد الرحمن بن قاسم التودي .
- المعنى ، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ) ، دار الفکر .
- المزهري في علوم اللغة وأوقاعها ، لجمال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، دار الجول ، بيروت .
- المستنصری من علم الأصول ، لأبي حامد محمد بن محمد القرقي (ت ٥٠٥ هـ) ، دار العلوم الحديثة ، بيروت .

- المسودة في أصول الفقه ، لمحمد قاسم عبد السلام بن عبدالله بن تيمية وشهاب الدين عبدالمطعم بن عبد السلام بن تيمية وشيوخ الإسلام أحمد بن عبدالمطعم بن تيمية، مطبعة الهندسة ، المؤسسة السعودية ، بدمشق .
- منح الموضع عن جميع الجوامع ، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١ هـ) ، تحقيق : د. محمد بن علي العمري ، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان .
- منهاج السنة النبوية ، تكملة قاسم أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) ، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم .
- نظم الفرائد في تناسب الآيات والسور - أبرهان الدين إبراهيم بن عيسى القيساني (ت ٨٨٤ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- تلخيص الأصول في شرح المصنوع ، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٩٨١ هـ) ، تحقيق : عادل عبدالموجود - علي مويض ، مكتبة نزار الباز ، مكة المكرمة .

أقسام حمل المطلق على المقيد

د. مختار بابا دؤ *

اختلف علماء أصول الفقه اختلافاً كبيراً في موضوع حمل المطلق على المقيد ، واضطرب العزو إليهم في المصادر الأصولية، لذلك فقد اختلفت بحث هذا الموضوع لتقف على أقوال علماء الأصول فيه من كتبهم نفسها ، لكي تتبين الصحيح من المزيف . وقد توخيت في ذلك الموضوعية مع ملاحظة عدم إقرار هذا البحث من قبل بالدراسة .

معنى حمل المطلق على المقيد : أن يراد بالمطلق ما هو المراد بالمقيد - على وجه البيان - فيصير التصان بمنزلة نص واحد^(١).

* أستاذ مساعد بقسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم قري - مكة المكرمة.
(١) انظر حاشية محمد الزمهرى على مرآة الأصول شرح مرآة الوصول لعلاصرو: ١١٩ / ٢.

المطلق : اسم مفعول ، من أطلق الشيء ، إذا غلب سبيله ، ومساعدة (ط ل ق) تدل على التنقية والافتكاك من كل ما يمنع ، أو يحد من الحركة الاختيارية من العقل والوفاق ، ونحو ذلك بالنسبة للحيوان ، يقال : أطلقت البعير من عقله ، وأطلقت الأسير من أسرهِ ، إذا خلّيت سبيله^(١).
 قَالَ يَزِيدُ لِأَهْلِ مَكَّةَ يَوْمَ الْفَتْحِ : " أَذْهَبُوا فَأَنْتُمْ الْمُنْقَلَاءُ " (٢). جمع طليق ، لأن فعلاً تجمع على فعلاء ، إذا كان صفة لمذكر عاقل ، بمعنى فاعل غير مضاعف ولا معقل اللام ، قال ابن مالك في الخلاصة :
 وَلِتَكْرِيمٍ وَيُخْلِسَ فَعَلًا كَذَا لَمَّا ضَاهَاهُمَا قَدْ جَعَلَا (٣)
 وقد عرف علماء أصول الفقه المطلق بتعريفات متعددة ، وبعضها فيه اختلاف ، ويبدو أن سبب اختلافهم ، هو اختلافهم في المطلق ، هل هو التكرة ، أو بيئتهما فرق .
 قَالَ ابْنُ الْحَاجِبِ (٤) : المطلق ما دل على شائع في جنسه . ومسيقه الآمدي (٥) فقال هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه ، مثسل رجس ،

(١) نظر : لسان العرب ، مادة (ط ل ق).

(٢) نظر : سورة ابن هشام مع الروض الألف ، لأبي القاسم عبدالرحمن بن الخطيب السبيلي : ٩٤ ، ٤ .

(٣) نظر : شرح لفظ ابن مالك لأبى بكر الدين محمد بن محمد بن مالك المعروف بابن القاسم ، ص ٣٠٧ ، منشورات ناصر خسرو - بيروت .

(٤) عثمان بن عمر بن أبي بكر ، أبو عمرو ، جمال الدين الشهير بابن الحاجب المالكي، كان أئمة حلياً للعلماء عراقيين يوسك الصلاحى ، يرجع في العلوم ولغتها على الألفان ، له مؤلفات منها في الأصول مائة السؤل والأمل ، المختصر في المنتهى ، وهو الذي شكل البناء به ، ولد سنة ٥٧٠ هـ ، وتوفي سنة ٦٤٦ هـ . نظر : فتح البين في طبقات الأصوليين : ٦٥ / ٢ ، لميد الله القرائى .

(٥) علي بن أبي علي محمد بن سالم ، أبو الحسن الفقيه الأصولي ، سوف الدين الآمدي ، نشأ خديلاً ثم انتقل شافعيًا ، له مؤلفات منها في الأصول الإحكام في أصول الأحكام ، المختصر في منتهى السؤل في الأصول ، توفي سنة ٦٣٦ هـ (نظر فتح البين : ٥٧ / ٢).

ودينار ، يعنى أن المطلق حصّة من الجنس ممكنة الصديق على حصص
الكثيرة من الحصص المندرجة تحت أمر مشترك من غير تعيين ، وهناك
تعريفات أخرى متفقة فى المعنى مع هذا التعريف .

فاحترز بقايد الدلالة على المهمات ، وبقية الشيوخ عن المعارف كلها من الأعلام ، وأسماء الإشارة ، والمحتلى بالآلف واللام ، وغيرها ، لما فيها من التحيين ، إما شخصاً نحو زيد ، وهذا ، أو حقيقة نحو الرجل ، وغيرها من بقية المعارف ، ويخرج من الشملي بسلام التعريف المعهود الذهني ، نحو : - اشتر اللحم - فهو من المطلق ، لأنه دال على الفرد المنتشر ، وهو الشائع في جنسه ، كما يخرج بقيد الشيوخ في الجنس أيضاً ، الألفاظ الدالة على الاستغراق نحو : الرجال ، والتكسرة في سياق الإثبات بعد لفظة (كل) نحو كل رجل ، وفي سياق التقي نحو (لا رجل في الدار) ونحوهما ، إذ يخرجهما الاستغراق الذي اكتسابه من تقدم (كل ، والتقي) عليهما من الشيوخ في الجنس ، كما تخرج الضمائر أيضاً ، لأنها لا يفهم منها عند الاستعمال أي معنى ، نحو أنت ، وهو ، بخلاف رجل ، فإنه لا يفهم منه معين ⁽¹⁾.

وقد عرف المطلق بعض آخر من العلماء تعريفاً مغايراً للتعريف الأول ، فقال :

٢٩ نظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٢/٢، تأليف علي بن أبي علي محمد، سيف التوين الأسدي، مختصر الشافعي مع شرحه للشيخ الأبي: ٢/٦٥٥، تأليف عثمان بن عمر، جمال الدين بن الحاجب، سبب الثبوت لمحب الله بن عبدشكور مع شرحه فوائح القرمحوت لعيد العتيبي الأسدي: ٢٦٠.

المطلق ، هو : الدال على الماهية بلا قيد ^(١) ، يعنى من وحدة ،
وتعيين خارجي ، أو ذهني ، والماهية تشمل الجنس ، والنوع ، والصنف ،
نحو : حيوان ، وإنسان ، وعرب .
واحتراز بقوله : بلا قيد عن المعرفة لأنها تدل على الذات مع وحدة
معينة ، وعن التكررة لأنها تدل عليها مع وحدة غير معينة ، فالمطلق لا يسدل
على شيء ، من غير الماهية ، وإن تحلقت في الواقع ^(٢) .

هل يوجد فرق بين المطلق والتكررة ؟

إذا تأملنا في تعريفات المطلق السابقة ، نجد العلماء اختلفت وجهة
نظرهم في هذه المسألة . فالآمدي ، وابن الحاجب ، ومن وافقهم لا يفرق
عندهم بين المطلق والتكررة ، قال الآمدي في بعض تعريفاته للمطلق :
المطلق عبارة عن التكررة في سياق الإثبات ، وكذلك ابن الحارثي وتقدم
تعريفه بشرحه ^(٣) ، ووافقه ابن قدامة ^(٤) حيث مثل للمطلق بالتكررة في
سياق الأمر كقوله تعالى : (فتحرير رقبة) ^(٥) .

^(١) انظر : جمع الجوامع لابن قتيبي مع شرح الفحل بمكتبة البناي : ١١ / ٢ ، شرح تنقيح القصول
للقرافي ص ١٦٦ .

^(٢) انظر : نشر الفتاوى شرح مرقى المسعود : ٥٨ / ٢ ، تأليف سيد عبدالله بن إبراهيم الشلبي الشافعي .

^(٣) انظر الإحكام للآمدي : ٣ / ٢ ، مختصر المتلبي : ١٥٥ / ٢ .

^(٤) عبدالله بن أحمد بن قدامة ، فوسمجد ، موافق لقول ، كان حجة في المذهب المالكي ، برع في العلوم ،
واقفى ونظير ، له مؤلفات كثيرة منها في الأصول روضة الناظر وجنة المناظر ، ولد سنة ٥٥٦ هـ ،
وتوفي سنة ٦٢٠ هـ . انظر فتح المبين : ٥٣ / ٢ .

^(٥) سورة النساء من الآية ٩٢ ، وفتاوى روضة الناظر من ١٣٦ ، فائز : المكتبة الشاملة .

وفرقت طائفة من العلماء بين المطلق والتكررة ، فعرفوا المطلق بأنه: اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي ، أي من غير أن تكون لها دلالة على شيء من قبود تلك الحقيقة ، وعرفوا التكررة بأنها : هي الدالة على الماهية مع وحدة غير معينة ^(١).

ثم إنه لا فرق بين المطلق والتكررة في اللفظ ، وإنما الفرق بينهما باعتبار القصد ، يعني أن اللفظ إذا اعتبرت دلالاته على الماهية بلا قيد ، يسمى مطلقا ، واسم جنس ، وإذا اعتبرت دلالاته على الماهية مع قيد الوحدة الشائعة في جنسه سمي تكرة ^(٢) نحو رقية في قوله تعالى (فتحرير رقية) قال سيد عبد الله ^(٣) في مراقي السعود مبينا هذه الأقوال :
وما على الذات بلا قيد يسدل فمطلق وباسم جنس قد عقل
وما على الواحد شاع التكررة والاتحاد بعضهم قد نصره ^(٤)

أثر الاختلاف في الفرق بين المطلق والتكررة

بنى بعض العلماء على الفرق بين المطلق والتكررة مسألة وهي أنهم اختلفوا فيما قال لزوجته : إن كان حملك ذكرا ، فسألت مسألي ، فولدت ذكرا .

^(١) انظر : نشر البود ٥٨ / ٢ ، الضياء التام مع شرح جمع الجوامع لابن خلدون : ٥٨ / ٢ .

^(٢) انظر : المصادر السابقة .

^(٣) سيد عبد الله بن إبراهيم الطولي الشافعي أبو محمد ، إمام أهل زمانه ومجدد الفهم في فقهه ، سافر لأداء فريضة الحج ، وصر على بلاد المغرب ، ومصر ، والحجاز ، وألف عن علمائه ، له مؤلفات منها فسي الأصول نظم مراقي السعود وشرحه نشر البود . انظر : الأعلام للزركلي : ١ / ١٨٧ .

^(٤) انظر مراقي السعود مع شرحه نشر البود : ٥٨ / ٢ .

فقيل : لا تطلق نظراً للتكثير المشعر بالتوحيد ، لأنه علقى على زوجته على ولائها واحداً بمقتضى التكرار الدالة على الواحد الشائع ، فلم تلد واحداً ، بل ولدت اثنين ، فجاءت بغير المطلق عليه .
وقيل : تطلق زوجته حملاً على الجنس لأنه علقى طلاقها على ماهية الذكر ، وقد وجدت ، ولا نظر للأفراد في المطلق .
قال في المرافى مبيناً القولين :
عليه طلق إذا كان ذكر فولدت لأثنين عند ذى النظر
قوله : (عليه) أى على الفرق بين المطلق والتكرار ينبئ عن اختلاف الفقهاء في هذه المسألة^(١).

تعريف المقيد :

المقيد : اسم مفعول من (قيد) ومادة (ق ي د) تدل لغة على كل شئ يحد من حركة الحيوان الاختيارية ، يقال : قيدت الدابة ، وهؤلاء أجمال مقاييد ، أى مقيدات^(٢).
المقيد في اصطلاح الأصوليين : ما يقابل المطلقة على اختلاف تعريفات المطلق السابقة ، فقيل : ما دل لا على شائع في جنسه ، وقيل : ما دل على الماهية مع قيد زائدة على حقيقة جنسه ، من صفة ، نحو : رقة مؤمنة ، أو تعيين كزيد ، وهذا الرجل ، ونحو ذلك^(٣).

^(١) انظر : جميع الجوامع وشرحه للمعالي مع جاثية القيدى : ٢ / ٤٤ ، قضاء القامع شرح جميع الجوامع لابن حنبل : ٢ / ٥٧ ، نشر القبلة شرح مرقى المسود : ٢ / ٥٩ .

^(٢) انظر لسان العرب ، مادة (قيد) .

^(٣) انظر : زيادة إنباح لهذه التعريفات في قصاصات ثقافية : كشف الأبرار عن أصول السيوطى لمحمد العزيز البخارى : ٢ / ٢٨٦ ، شرح تفهيم القصول للقرافى من ٢٦٦ ، شرح التوكيد المنصور لابن

ويستعمل لفظ الإطلاق والتقييد حقيقة في الإنسان ، والدواب ، يقال : هذا إنسان أو حيوان مطلق ، إذا كان خاليا من كل ما يمنعه من الحركة الاختيارية كالوثاق ، والقيد ، ونحو ذلك ، و(مقيد) إذا حدد من حركته الطبيعية الاختيارية بقيد ، أو عقال ، أو شكال ونحو ذلك ، ويستعمل بالاستعارة في الألفاظ ، نحو : اعتق رقبة ، فهذه الرقبة شائعة في جنسها من الرقاب ، شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه ، بمعنى تصديق على كل رقبة .

وإذا قلنا : اعتق رقبة مؤمنة ، كانت هذه الصفة مفيدة لها ، وماتعة من الشيوع بمعنى أنها لا تصدق إلا على رقبة متصفة بصفة الإيمان كتقييد المانع للحيوان من الشيوع بالحركة بين أفراد جنسه^(١) .

والغالب في القيد أن يكون مذكورا ، كالأمثلة المتقدمة ، وقد يكون ملحوظا قال سيد عبدالله بن ابراهيم : إنه لا فرق بين ذكر القيد وتقديره^(٢) . ومن أمثلة القيد المنذر قوله تعالى : (وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا)^(٣) أي سفينة صالحة كما قرأها عثمان بن عفان وابن عباس رضي الله عنهم^(٤) .

ويدل عليه سياق ما قبلها في قوله تعالى : (فأردت أن أعصيها) .

التجارت : ٢٢ / ٢٩٢ ، إرشاد الجول للشركاني من ١٩٤٤ .

(١) نظير : شرح مختصر روضة الطالبين للقرطبي : ٢ / ١٢٣ .

(٢) نظير : نشر طهوف : ٢ / ٥٦ .

(٣) سورة قلم ، الآية ٢٩ .

(٤) نظير : الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله القرطبي : ١ / ٢١٦ .

أقسام المطلق والمقيد .

اعلم أن المطلق والمقيد إذا وردا ، فإسما أن يكون متعلق بحكم المطلق مخالفاً لمتعلق حكم المقيد ، أو لا يكون ، فإن كان متعلق الحكم مختلفاً ، فلا يحمل المطلق على المقيد وفقاً لأنه لا مناسبة بينهما ، ولا متعلق لأحدهما بالآخر أصلاً ، ومن أمثلة هذا القسم : تقييد الشهادة بالعدالة ، وذكر الرقبة في الكفارة مطلقاً عن قيد العدالة . وإن كان بينهما علاقة ، أو مناسبة ، فإما أن يتحد الحكم والسبب فيهما أو يختلف الحكم ، ويتحد السبب ، أو يتحد الحكم ، ويختلف السبب ، وعلى هذه التقديرات ، إما أن يكون الخطاب الوارد فيهما مثبتاً أو منقياً^(١) ، فهذه هي أقسام المطلق والمقيد . وسأبحث كل قسم منها فيما يلي .

الاختلاف في الحكم والسبب .

إذا اختلف المطلق والمقيد في الحكم والسبب معاً ، فلا يحمل أحدهم على الآخر باتفاق العلماء ، لعدم المناسبة بينهما ، ومن أمثلته قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)^(٢) مع قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق)^(٣) فالأيدى في الآية الأولى مطلقة ، وفي الآية الثانية مقيدة بأنها إلى المرافق ، والحكم مختلف ، ففي الآية الأولى وجوب القطع ، وفي الآية الثانية وجوب

^(١) عطف : المصنوع لغير اثنين قرأى : ٢١٤ / ١ ، مستم قنوت وشرحه فراجع الرجوع : ٣٦١ / ١ ، الإجماع بشرح المنهاج لابن السبكي وولده تاج الدين : ٢١٧ / ٢ .

^(٢) سورة المائدة ، الآية ٣٨ .

^(٣) سورة المائدة ، الآية ٦ .

الضل عند إرادة الصلاة ، والسبب مختلف كذلك ، ففي الآية الأولى التعدد على ما لا الغير المحرز ، وفي الآية الثانية الحدث مع إرادة الإتيان يحصل تشترط فيه الطهارة ، وهو الصلاة .

قال إمام الحرمين ^(١) : الأصلان متباعدان ، لا يجمعهما مأخذ ، فلا يحمل المطلق في أحدهما على المقيد في الثاني ، وهذا هو المراد بقولهم : اختلفا في الحكم والسبب ، وتنوع تمثيل الطعام لهذا القسم فكل واحد يمثل بما منح له ، ولكن الكل متعلق على عدم الإلحاق ^(٢).

اتحاد المطلق والمقيد في الحكم والسبب

وتحتة فرعان :

الفرع الأول : أن يكون المطلق والمقيد مثبتين

إذا ورد اللفظ مطلقا ، وورد مقيدا ، واتفقا في الحكم والسبب ، وكنا مثبتين خبرين أو أمرين ، أو كان أحدهما أمرا ، والآخر خبرا ، حصل المطلق منهما على المقيد ، لأن السبب الواحد لا يوجد المتناقضين من الإطلاق والتقيد في وقت واحد ، لأن الحمل على الإطلاق يلزم منه الخضوع عن العهدة بدون القيد ، ومقتضى القيد ، أن القيد مطلوب أيضا ، فيلزم

^(١) عبدالمك بن عبد الله بن يوسف أبوالمعالي الجويني ، حصل علم الحديث والفقه الأصول ، والشعر بالجمالية والذكاء ، له مؤلفات من ألومها في الأصول ، البرهان في أصول الفقه ، وكسنة ١١٩ هـ ، وتوفي سنة ١٧٨ هـ . انظر : فتح البين : ١ / ٢٦ .

^(٢) انظر : البرهان : ١ / ١٢٢ ، الوصول إلى الأصول لأن برهان البهائي : ١ / ٢٨٧ ، الإلهام بشرح الشماخ : ٢ / ٢١٢ ، بلوغ السؤل على مرقى الأصول لابن عاصم الكاشاني : من ١٩٨ . نسر الاختلاف في القواعد الأصولية في الخلاف الفقهاء ، د/ مصطفى القن من ٢٤٨ .

القتضاء السبب الواحد مطلوبة القيد ، وعدم مطلوبيته في وقت واحد ،
وذلك محال . مثاله إذا قلنا أمرين : كأن يقال في كفارة الظهار في محصل :
اعتق رقبة ، ويقال في محل آخر : اعتق رقبة مؤمنة ، أو كأننا خبرين ،
نحو: تجزئ رقبة تجزئ رقبة مؤمنة ، أو كان أحدهما أمرا ، والآخر خبرا
نحو ، اعتق رقبة ، تجزئ رقبة مؤمنة ^(١).

ثم إن الحنفية لا يحملون المطلق على المفيد إلا ضرورة ، وذلك في
موضعين ، أحدهما : هذا ، والثاني : أنه يمتنع العمل بالمطلق مع العمل
بالمفيد بدون الحمل ، مثاله : اعتق رقبة ، ولا تملك إلا رقبة مؤمنة ،
فإن انتهى عن تملك ما عدا المؤمنة مع الأمر بعق الرقبة ، يوجب تقييد
المعنى بالمؤمنة ضرورة أن المعنى فرع التملك ^(٢).

ومن أمثلته قوله تعالى : (حرمت عليكم الميتة والدم) ^(٣) مع قوله
تعالى : (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون
ميتة ، أو دما مسفوحا) ^(٤).

ورد لفظ الدم في سورة البقرة مطلقا ، وورد في سورة الأنعام مقيدا
بالمسفوح ، وهو المصوب المسائل عن مكانه .

وقد اتفق العلماء على حمل المطلق على المفيد ههنا ، وأن الدم
المنفصل عن اللحم نجس وحرام ، لا يجوز الانتفاع به ، وإن السدى بقى
داخل اللحم وفي شلياه طاهر .

^(١) فطر فواتح الرحموت : ٢١٢ / ١ ، حاشية الفتاوى على شرح فضلى لجمع الجوامع : ١٥٠ / ٢ ، غاية
الوصول شرح لب الأصول تركبها الأتصاري ص ٨٢ .

^(٢) فطر : تفسير التحرير : ١ / ٢٢٠ ، ٢٢٤ ، وغيره .

^(٣) سورة المائدة - من الآية ٣ .

^(٤) سورة الأنعام ، من الآية ١٤٥ .

قال ابن العربي^(١) : الصحيح أن الدم إذا كان مفردا حرم منه كل شيء ، وأنه نجس لا يؤكل ، ولا ينتفع به ، وإن خالط اللحم جاز لأنه لا يمكن الاحتراز منه ، وإنما حرم الدم بالقصد إليه ، وقد عينه الله في سورة البقرة ، وفي سورة المائدة مطلقا ، وعينه في سورة المسائدة مقيدا بالمسفوح ، وحمل العلماء هذا المطلق على المقيد إجماعا^(٢) ، ومثل ابن حنبل لهذا القسم بقوله ﷺ : " لا تكاح إلا بولي وشاهدين " ^(٣) وقوله : " لا تكاح إلا بولي وشاهدي عدل " ^(٤) فإنه تقيد للشهادة بالعدالة ^(٥) فتحمل الشهادة المطلقة على المقيدة ، فلا يقبل من الشهود إلا ما كان عدلا .

وقد ذكر كثير من علماء الأصول الاتفاق على حمل المطلق على المقيد إذا اتفق الحكم والسبب فيهما ، قال الآمدي الشافعي : لا تعرف خلافا في حمل المطلق على المقيد ههنا^(٦) يعني اتفاقهما في الحكم والسبب ، وقال عبدالعزيز البخاري الحنفي : إذا أطلق الحكم ، ثم ورد بعينه مقيدا فسي موضوع آخر ، فلا خلاف أنه يجب الحكم بتقيده ^(٧) وقال أبو بكر بن عاصم المالكي^(٨) :

^(١) محمد بن عباد ، أبو بكر المعروف بابن العربي المالكي الإشبيلي ، كان مسافرا محدثا فقيها أصوليا قرب إلى الاحتياط من التقليد ، من مؤلفاته المحصول في علم الأصول ، المولود سنة ٤٦٨ هـ ، توفى سنة ٥٤٣ هـ . انظر فتح البين : ٢ / ٢٨ .

^(٢) انظر : أحكام القرآن : ٦ / ٥٣ ، ٢ / ٢٥٦ .

^(٣) انظر : الجامعة الصغير مع شرحه لغرض القدر للملاوي : ٦ : ٤٣٧ ، ورمز له المبوطي بالحصن .

^(٤) لفرجه الشافعي في الأم : ٢ / ٣١٧ .

^(٥) انظر : التوضيح شرح تفهيم القصول ص ٢٦٦ .

^(٦) الإنكام للأمدى : ٢ / ١ .

^(٧) انظر : كشف الأستار : ٢ / ٢٩٠ .

^(٨) محمد بن محمد أبو بكر بن عاصم قرطبي محدث الأصولي ، كان محدثا مطا ، له أرجوزة مرتقى

وما أتى في موضع مقيدا وفي سواء مطلقا أيضا بدا
 فإن يك الحكم به والسبب متعلقين حكم قيد بحسب (١)
 وقال ابن النجار الحنبلي : فإن كان مثبتين حمل منهما مطلق ، ولو
 تواترا على مقيد، ولو أحادا عند الأئمة الأربعة (٢).
 بعد عرض الأقوال هؤلاء العلماء ، وتصريحهم بالاتفاق على حمل
 المطلق على المقيد في هذه الصورة ، نجد بعضا منهم حكمي الخلاف فيها ،
 كابن الوليد الباجي فقد ذكر أن فيها خلافا عند المالكية ، واختار هو عدم
 الحمل (٣) كما ذكر ابن اللحام الخلاف فيها عن الحنابلة (٤) . ولكن لا يخفى
 ضعف هذه الأقوال لمخالفتها الجمهور .

الفرع الثاني : من صور اتحاد الحكم والسبب

إذا ورد المطلق والمقيد غير مثبتين ، يعنى منفيين أو منفيين ، أو
 أحدهما منفيًا ، والآخر منفيًا ، ففي حمل المطلق على المقيد ههنا مذهبان ،
 مثاله : لا يجزئ عتق مكاتب ، لا يجزئ عتق مكاتب كافر ، لا تعتق مكاتبك
 لا تعتق مكاتبًا كافرًا .
 فعند من يقول : إن المفهوم حجة ، يقيد قوله : لا تعتق مكاتبًا ،
 بمفهوم قوله : لا تعتق مكاتبًا كافرًا ، فيجوز عنده إعتاق المكاتب المسلم ،

الوصول في الأصول المتولدة سنة ٧٦٠ هـ ، المتولى سنة ٨٢٩ هـ . قطر : أصول فقه تربيته ورجاله
 من ٤٤٧ - ٥ / شعبان محمد إسماعيل .
 ٢٩ قطر : مرتقى الوصول وشرحه من ١٩٦ ، نشر بيروت : ٧ / ٥٦ .
 ٣٩ شرح الفورك الماني : ٣ / ٢٩٦ .
 ٤٩ لمكام القصول من ٢٨٠ .
 ٥٩ قواعد والقواعد الأصولية من ٢٨١ .

ومن لا يقول بالمفهوم ، يعمل بالإطلاق ، ويمتنع إعتاق المكاتب أصلاً^(١).

كيفية حمل المطلق على المقيد

بعد نقل اتفاق جمهور علماء الأصول على حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، نراهم يختلفوا في كيفية الحمل : هل يكون ببياناً للمطلق ، أو نسخاً له ؟

فبعضهم يقول : المقيد إذا علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق نسخ المقيد المطلق بحيث لا يجزئ غير المقيد من أفراد المطلقى ، وقد كان مجزئاً قبل النسخ .

أما إذا تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل ، أو تأخر المطلق عن المقيد سواء تأخر عن وقت الخطاب بالمقيد ، أو عن وقت العمل به ، أو تقارنا ، أو جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين ، لأن المطلق جزء من المقيد ، فإذا أعلننا المفرد ، فقد عملنا بهما، وإذا لم نعمل به ، فقد ألقينا أحدهما .

وقيل : المقيد تاسخ للمطلق إن تأخر عن وقت الخطاب بالمقيد ، كما لو تأخر عن وقت العمل بجامع التأخر ، ولكن أورد على هذا القيل : إنه مقياس مع وجود الفارق ، إذ للتأخير عن وقت العمل يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو ممتنع كما هو معروف، بخلاف التأخير عن وقت الخطاب دون العمل فلا محذور فيه .

^(١) انظر: بيان المختصر للأصناف: ٢/ ٣٥٦ ، حاشية الثباني على شرح المنهاج لجمع الفوائد: ٢/ ٥٠ ، التقرير والتفسير شرح الترمذ: ١/ ٢٩٤ ، شرح الكوكب المنير: ١/ ١٠ .

وقيل : يحمل المقيد على المطلق بأن يلغى القيد لأن ذكر القيد ذكر المطلق (١) من المطلق ، فلا يفيد ، كما أن ذكر فرد من العام لا يخصه . لكن أورد على هذا القول : بأن هناك فرقا بين مفهوم اللقب ، ومفهوم القيد ، إذا أن مفهوم القيد حجة لأنه مشتق ، والغالب الاعتداد به ، بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من العام منه ، فلا يعتد به ، ولا يخصص العموم على الصحيح (٢) . واختار ابن الحاجب من هذه المذاهب : أن المقيد يكون بيانا للمطلق ، لا نسخا له ، سواء تقدم المطلق ، أو تأخر ، واحتج لذلك بوجهين : أحدهما : أنه لو كان حمل المطلق على المقيد المتأخر نسخا له ، لكان تخصيص العام نسخا له . الثاني : أنه لو كان تأخر المقيد نسخا للمطلق ، لكان تأخر المطلق نسخا للمقيد . وبالاتفاق أن التخصيص ليس نسخا للعام ، وإن تأخر المطلق ليس نسخا للمقيد (٣) .

(١) الجزئي : ما يقع نفس الصور معناه من وقوع للتركة فيه ، ويسمى المقيد ، كالأعلام - كزيد مثلا ، فإن ذاته يستحق جعلها لغيره ، قال الأخرى في السلم المرواق :

فهم مشترك الكلي كزيد ، وعكسه الجزئي

(٢) انظر : حاشية البدائي على شرح المعاني الجوامع : ٢ / ٥٠ . غاية القوسول شرح لب الأصول من ٨٢ ، بلوغ القوسول على مراقي القوسول من ١٢٢ .

(٣) انظر : بيان المختصر : ٢ / ٣٥٤ ، شرح مختصر المنهاج : ٢ / ١٥٦ .

وعند الحنفية أن المقيد المتأخر ناسخ للمطلق ^(١) ومعنى البيهقي : أنه يدل على أن المراد بالمطلق كان المقيد . ومعنى النسخ : أنه يدل على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارئ ^(٢).

والراجع - والله أعلم - هو القول بحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة ، وأنه على وجه البيان للمطلق . وتوجيه ذلك : أولاً : أن العمل بالمقيد عمل بالمطلق ، وزيادة ، فالجمع بحمل المطلق على المقيد أولى .

ثانياً : أن من عمل بالمقيد يخرج عن عهدة التكليف بيقين ، لأنه إن كان التكليف بالمقيد فقد أتى به ، وإن كان التكليف بالمطلق فقد أتى بسبه ، وزيادة ، فيلزم الخروج عن عهدة التكليف بيقين ، ومن عمل بالمطلق لا يخرج عن عهدة التكليف بيقين ، لجواز أن يكون التكليف بالمقيد ، والإتيان بالمطلق لا يستلزم الإتيان بالمقيد ، لذا كان العمل بالمقيد ، هو الأولي ^(٣).

إذا اتحد المطلق والمقيد في الحكم ، واختلفا في السبب ، فهل بحمل المطلق على المقيد أولاً ؟

في هذه الصورة مذهبان : يأتي إيشاحهما إن شاء الله . ومن أمثلته قوله تعالى في شأن كفارة الظهار : (والذين يظاهرون

^{٥٩} قطر : تفسير التحرير : ٢/ ٣٢٦ ، فرائح الرحمن : ١/ ٣٦٢ .

^{٥٩} قطر : حاشية السعد على شرح الفتاوى : ٢/ ١٥٦ ، نهاية السؤل للإسوي على منسج كشاف قوسول للبخاري : ٢/ ١٩٣ .

^{٥٩} قطر : شرح مختصر الفتاوى : ٢/ ٥٦ ، نهاية السؤل : ٢/ ١٩٣ ، محصول : ١م / ٢١٥ .

من نسائهم ثم يعودون لما قاتلوا فحرير رقبة ممن قبل أن يتماسا (١)
فتارقة في كفارة الظهار مطلقة ، وفي كفارة القتل الخطأ مفيدة بالإيمان ،
والحكم في الآيتين واحد ، وهو العتق ، والسبب فيهما مختلف ، لأنه في
آية الظهار يعود إلى ما حرم الزوج على نفسه ، على الاختلاف في تفسيره
عند العلماء ، وفي الآية الثانية : القتل الخطأ ، فظهر بهذا اتحادهما في
الحكم ، وهو تحرير رقبة ، واختلافهما في السبب ، وهو الظهار ، والقتل
الخطأ.

يبين المذاهب :

أولاً : مذهب القائلين بعدم حمل المطلق على المقيد ،
وهو عامة الحنفية ، وقد اتفقوا على عدم الحمل في هذه الصورة ،
سواء كان الحمل عن طريق القياس ، أو عن طريق وحدة كلام الله تعالى
أو غيرهما (٢) ، وبهذا قال جل علماء المالكية ، قال القرافي (٣) :
فالذي حكاه القاضي عبد الوهاب في كتاب الإفادة ، وكتاب المخلص
عن المذهب عدم الحمل إلا القليل منها (٤) وعزاء ابن حنبل (٥)

(١) سورة النساء - من الآية ٢.

(٢) انظر : كشف الأستار : ٢٨٧ / ٢ ، تفسير التحرير : ١ / ٢٢٢.

(٣) أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن أبو العباس ، شهاب الدين القرافي ، كان عالماً بارعاً في الفقه والأصول
وجميع العلوم ، له مؤلفات منها في الأصول : التفقيح وشرحه ، توفي سنة ٦٨٤ هـ . انظر : الفتح
المبين : ٨٦ / ٢.

(٤) انظر : شرح تفقيح القصول ص ٢٦٦.

(٥) أحمد بن عبد الرحمن بن موسى عرف بطنو ، أحد الأئمة لمخالفين لفروع المذهب المالكي ، له الجواهر
للأربع شرح جميع الجوامع ، وشرح تفقيح القصول للقرافي ، توفي سنة ٨٧٥ هـ تقريباً ، الأئمة أحمد

للإيجي^(١).

ولكن بالرجوع إلى أحكام الفصول ، تبين أن النقل عنه غير دقيق ، قال اللباجي^(٢) : فإذى عليه محققوا أصحاً أن المطلق لا يحمل على المقيد إلا أن يدل القياس على تقييده فيلحق بالمقيد قياساً^(٣).

وفي رواية عند الحنابلة أنه لا يحمل المطلق على المقيد فسي هذه الصورة لأن ظاهر المطلق يقتضي أن يحمل على إطلاقه ، فلا يخص بالمقيد إلا أن يكون بينهما علاقة : إما من جهة اللفظ وهي : عطف المطلق على المقيد بحرف العطف ، وإما من جهة المعنى ، وهي : اتفانق التعاقب فسي علة التقييد ، وهذا حمل بالقياس ، وليس كالمنا فيه ، وإذا لم يكن بينهما علاقة لم يحمل أحدهما على الآخر ، كما لو كانا من جنسين^(٤).

ثانياً : مذهب القائلين بحمل المطلق على المقيد

وهم معظم الشافعية ، ورواية عند الحنابلة ، وبعض المالكية ، وعندهم في طريق الحمل مملكان :

المسلك الأول : قالوا بحمل المطلق على المقيد من جهة وضع اللغة ، ومقول اللسان ، واستدلوا ، أولاً : بأن من أساليب اللغة العربية

١- بابا التبتكي من ٨٣.

٢- فطر الترخيخ شرح الفتوح من ٢٢٦.

٣- سليمان بن خلف بن سعد ، أبو الوليد اللباجي ، الأندلسي ، كان إماماً في جميع العلوم ، رحل إلى مشرق ورجع إلى بلاده يعلم ويفر ، له إكمال الفصول في إكمال الأصول ، وك سنة ٤٠٣ هـ وفاته ٤٧٤ هـ ، فتح المبين ٢/ ٢٥٢.

٤- انظر : إكمال الفصول في إكمال الأصول من ١٩٣.

٥- فطر : التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوني : ٢ / ١٨٢.

حلف بعض الكلام لدلالة الثاني عليه ، ومنه في القرآن ، قوله تعالى :
(ولتبلونكم بشئ من الخوف والجوع ، ونقص من الأموال والأنفس
والثمرات) ^(١) فالمراد نقص من الأنفس ، ونقص من الثمرات ، ولكنه لما
قيد بالأنفس اكتفى به في الباقي ، وقال الشاعر :

وما أدرى إذا يمت أرضا أريد الخير أيهما يلينى
الخير الذي أنا أبتغيه ألم الشر الذي هو يبتغيني ^(٢)
يعنى أريد الخير ، وأتوقى الشر ، فقيد في أحد الجنبين ، وأكتفى
به في الجنس الآخر ^(٣) لدلالته عليه .

وثانيا : بأن القرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة فوجب
شم بعضه إلى بعض .

والجواب عن الدليل الأول : أنه لو لم يحمل اللفظ المحذوف على
المنطوق به لالتبس الكلام ، ولم يقد ، فحمل أحدهما على الآخر للضرورة ،
وليس ههنا ضرورة تقتضى الحمل ^(٤) .

والجواب عن الدليل الثاني : أن القرآن كالكلمة الواحدة من حيث
إنه لا يتناقض لأن بعضه يصلق بعضا ، لا في كل شئ ، وإلا وجب أن
يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد ^(٥) . ومعلوم أن ذلك غير واقع ،
وأن يجعل كل أمر فيه تدبا لأن فيه ما هو مندوب ، ولما يطل هذا ، يطل ما

^(١) سورة هارة ، الآية ١٥٥ .

^(٢) هيوان المقلب الجدى ، انظر : معاني القرآن للقرطبي : ٢/ ٢٢٦ .

^(٣) انظر : المصنف في أصول الفقه للشيخ الرازي من ٢١٢ .

^(٤) انظر : المصدر السابق ، نفس الصفحة .

^(٥) انظر : المحصول : ٢/ ٢١٧ .

قالوه^(١).

الرواية الثانية عن الحنابلة أنه يحمل المطلق على المقيد من طريق اللغة ، وهذا ما أوما إليه أحمد في رواية أبي طالب قال : قال الإمام أحمد : أحب إلى أن يعتق الظهار مثله^(٢).

لعله يعني مثل كفارة القتل ، لأن المسألة في كفارة القتل الخطأ ، ورقبة الظهار ، وفي التمهيد لأبي الخطاب : أحب إلى أن يعتق في الظهار مسلمة^(٣) يعني رقبة مسلمة.

وذهب بعض المالكية إلى أنه يحمل المطلق على المقيد أيضاً من طريق اللغة ، قال حلولو : وهو الجارى على المذهب في اشتراط الإيمان في رقبة الظهار ، وفي كفارة اليمين بالله ، لكن نقل عن الأبيسارى من المالكية أنهم لم يعتمدوا في اشتراط الإيمان في رقبة الظهار على حمل المطلق على المقيد وإنما اعتمدوا على شيئين :

أحدهما : الحديث الدال على اشتراط الإيمان في الرقبة الواجبة على الشخص^(٤) وهذا عام في كل كفارة .

الثاني : القياس على كفارة القتل الخطأ بجامع أن كلا منهما رقبة طلب عتقها على طريق التكفير الذي يحوو عن المكلف ما صدر منه من

^(١) انظر : القصورة : ص ٢١٤ .

^(٢) انظر : الحدة في أصول الفقه لأبي يعنى ٢ / ١٣٨ .

^(٣) انظر : التمهيد لأبي الخطاب ٢ / ١٨٠ .

^(٤) الحديث الذي أثار إليه لفرجه مثله في الموطأ ٢ / ٧٧٦ ، بعناية محمد نواز عديبالي ، كتاب الحشيق والوفاء باب ما يجوز من القتل في الرقاب ، من حيث صرح به الحكم ، وفيه أن الجارية التي يريد عتقها ، قال لها رسول الله ﷺ : "أين الله" فقلت : في السماء ، فقال لها : "من أنا" فقلت : أنت رسول الله ، فقال له رسول الله ﷺ : اعتقها .

التقصير ، أو الوقوع فيما لا ينبغي وكفارة اليمين بالله بشرط فيها الإيمان كالظهار ، إما بالقياس بجملة أن كلا منهما كفارة ، أو بحمل المطلق على المقيد^(١).

المسلك الثاني : الحمل عن طريق القياس

وهذا القول هو الراجح عند الشافعية وبعض المالكية ، قالوا بحمل المطلق على المقيد إن دل قياس صحيح مقتض لتقييده، وإلا فلا ، ويعنون بالقياس الصحيح ما وجدت فيه العلة الجامعة بين المطلق والمقيد ، والجامع بين المطلق والمقيد هنا : اشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتتشاف الشارع إليه .

وهذا إما تحقّق فائدته في الرقبة المؤمنة دون الكافرة ، وإن لم يوجد جامع بينهما لم يحمل المطلق على المقيد لعدم وجود الدليل الذي يدخل على الحمل ، فيبقى المطلق على إطلاقه عملاً بظاهر اللفظ^(٢).

قال فخر الدين الرازي^(٣) : مذهب المحققين منا أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد^(٤).

وقال الباجي : الذي عليه محققوا أصحابنا كالقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي محمد ، وغيرهما ، أن المطلق لا يحمل على المقيد : إلا أن

^(١) انظر : التوضيح شرح فتح من ٢٢٧.

^(٢) انظر : نهاية القول شرح مناهج الوصول ١/ ٢٠٥ ، أصول فقه أبي القور زهير ٢/ ٥١٦.

^(٣) محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله البكري ، فخر الدين الرازي ، المفسر ، فقه الأصول، له مؤلفات منها في الأصول : المجموع في علم أصول فقه ، المتوفى سنة ٥١٤ هـ ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، فتح الدين : ٤٧ / ٢.

^(٤) انظر : المجموع : ٢١٨ / ٣.

يدل القياس على تفريده ، فيلحق بالمقيد قياساً^(١) ولعل هذا هو أصل الأقوال :

- لأنهم اعتدوا في قولهم على علة اعتبارها الشارح ، وهي تشوقه للحرية فجمعوا بها بين المطلق والمقيد.
- أن القائلين بحمل المطلق على المقيد سلموا لهم هذا الاستدلال، فسدل ذلك على صلاحيته للاحتجاج.

اختلاف المطلق والمقيد في الحكم واتحادهما في السبب

إذا اختلف المطلق والمقيد في الحكم ، واتحدا في السبب ، فأكثر الأصوليين لا يحملون المطلق على المقيد ، مثله قوله تعالى في التيمم : (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه)^(٢) وقوله في الوضوء : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق)^(٣) فلا تحمل اليد المطلقة في التيمم على اليد المقيدة بالفصل إلى المرافق في الوضوء ، فالحكم في الآيتين مختلف ، إذ هو في الآية الأولى وجوب المسح ، وفي الثانية وجوب الفصل ، والسبب فيهما متحد ، وهو إرادة الصلاة مع قيام الحدث .

هذا قول الجمهور ، لكن بعض الأصوليين ذكر الخلاف في هذه الصورة . هذا تصوير المعاناة وفيما يلي تفصيل المذاهب ، مع ملاحظة أنهم قد لا يتفقون على إيراد الأمثلة .

^(١) انظر : أحكام الفصول : ص ١٩٢ .

^(٢) سورة المائدة من الآية ٦ .

^(٣) سورة المائدة من الآية ٦ .

فالتحفية على أصلهم في عدم حمل المطلق على المقيد ، إلا ضرورة ، وتقدم بيان ذلك ، قال محب الله بن عبد الشكور ^(١) : إذا اختلف حكم المطلق والمقيد ، كما إذا قال : أطعم فقيراً ، ولكن فقيراً تمياً ، لم يحمل المطلق على المقيد ، وهو ظاهر ^(٢) . وتقدمت أدلتهم على عدم الحمل غير مرة .

وذهب الحنابلة أيضاً إلى عدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلف حكمهما ، سواء اختلف السبب ، أو اتفق . مثال اتفق السبب مع الاختلاف الحكم خصال كفارة الظهار ، فيها صيام مقيد بالتتابع ، وإطعام لم يقيد بالتتابع ، بل أطلق ، والسبب هنا واحد ، وهو الظهار ، والحكم مختلف وهو التتابع في الصيام ، وإطعام مطلق عن قيد التتابع . أما إذا اختلف السبب والحكم فقد تقدم أنه لا يقول أحد بحمله . وقد روى عن الإمام أحمد أنه قال : إذا وطئ في ليالي الكفارة يستقبل الصيام ، وإذا وطئ خلال الإطعام بئى ^(٣) . قال الخرقي : وإن أصابها في ليالي الصيام ، أقصد ما مضى من صيامه ، وابتدأ الشهرين ^(٤) . وقال ابن قدامة : ولو وطئ في أثناء الإطعام لم تلزم إعادة ما مضى منه ^(٥) .

^(١) محب الله بن قشور جهاري ، الحنفى الأصولى ، كان معاً للشم ، معروفياً بالفقوى ، المتوفى سنة ١١١٩ هـ ، له في الأصول مسلم الثبوت . انظر : الفتح المبين : ١٢٢ / ٣ .

^(٢) انظر : مسلم الثبوت مع شرحه فوائح فرجوت : ١ / ٣٦١ .

^(٣) انظر : فوائح في أصول الفقه لابن علق : ١٤٥ / ٣ ، فتاوى أبى الخطاب : ١٧٩ / ٢ .

^(٤) انظر : مرقى الوصول مع شرحه بلوغ قبول : من ١٦٨ .

^(٥) انظر الفتاوى : ١٢٣ / ٢ .

وهذا دليل على أن شرط إلحاق المطلق بالمقيد عندهم : اتحاد الحكم، وإذا اختلف الحكم ، انثنى الإلحاق لانتفاء شرطه .
 أما المالكية فمذهبهم في اتحاد السبب ، واختلف الحكم ، مثل قولهم في اتحاد الحكم، واختلف السبب الذي تقدم بحمله ، فقد أجروا فيهما الخلاف في المذهب ، فجئهم لا يحمل المطلق على المقيد فيهما ، وقال بعضهم بحمله . قال أبو بكر محمد بن عاصم الأندلسي في منظومته في الأصول :

وإن يكن مخالفاً في واحد فالخلف في المذهب في الموارد^(١)
 يعني أنه إذا اختلفا في واحد من السبب والحكم دون الآخر، بأن كانا متفقين في الحكم ، مختلفين في السبب ، أو كانا متفقين في السبب ، أو كانا متفقين في الحكم ، مختلفين في السبب ، هل يحمل المطلق على المقيد أم لا ؟
 فمذهب أكثر المالكية أن المطلق لا يحمل على المقيد ، وهو الراجح، وقال بعضهم بالحمل ، وهو مذهب مرجوح^(٢) مثل القائلون بعدم الحمل بقوله تعالى في صوم الظهار : (فصيام شهرين متتابعين)^(٣) فيئسه قيده بالتتابع ، وأطلق إطعام الظهار عن قيد التتابع ، فلا يحمل المطلق على المقيد ، فلا يشترط التتابع في إطعام الظهار ، مع أن السبب واحد ، وهو الظهار ، والحكم غير واحد . وهو الظهار والحكم غير واحد لأن أحدهما صوم ، والآخر إطعام .

^(١) فطر : مرافق الوصول مع شرحه بلوغ السؤل : ص ١٩٨ .

^(٢) فطر : نشر الفتوى : ٦٤ / ٢ .

^(٣) سورة المجادلة ، من الآية ٤ .

ومثل القائلون بحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة بقوله تعالى : (من قبل أن يتماسا)^(١) في عتق الظهار ، وصومه ، وقوله في الإطعام : (فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا)^(٢) ولم يشترط كونه قبل المسمين . فحمل المطلق على المقيد هنا ، فيجب كون إطعام اللطيف قبل المسمين مثل العتق ، والصوم^(٣).

أما الشافعية فذهبوا في اختلاف المطلق والمقيد في الحكم واتفاقهما في السبب ثلاثة أقوال . ومثلوا لها بأبني الوضوء ، والتيمم ، قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق)^(٤) وقوله : (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه)^(٥) فالتسبب فيهما واحد ، وهو الحدث مع إرادة التيمم إلى الصلاة ، والحكم فيهما مختلف من مسح المطلق في التيمم ، وغسل المقيد في الوضوء بالمرافق .

قال ابن السبكي^(٦) بعد تصويره للمسألة : " فعلى الخلاف " يخشى الذي تقدم في المطلب الثالث وفيه ثلاثة أقوال وضحها المحقق^(٧) . ففسال :

^(١) سورة المجادلة ، من الآية ١ .

^(٢) سورة المجادلة ، من الآية ٤ .

^(٣) فطر الضواء قلايح : ٦٤ / ٦ ، غرر القروود على مرقى المسعود : ٢٦٦ / ١ .

^(٤) سورة المائدة من الآية ٦ .

^(٥) سورة المائدة من الآية ٦ .

^(٦) عبدوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي ، أبو نصر ، برج في علوم كثيرة من اللغة والأصول ، وعلم الحديث والفقه وكان ذا نكاه مفرط . من أشهر مؤلفاته في الأصول جمع الجوامع ، وله نسخة ٧٢٧ هـ وتوفي سنة ٧٧٦ هـ . الإقليم القرطبي : ٢٢٥ / ١ .

^(٧) محمد بن أحمد بن محمد المحقق ، مفسر لمصنوع ، وقال : إن ذهلي لا يقلل الضم ، ولم يكن يقرر على المطلق ، له مؤلفات منها في الأصول شرح جمع الجوامع ، فطر : أصول الفقه تاريخه ، ورجاله من ٤٦٠ .

لا يحمل المطلق على المقيد ، أو يحمل عليه لفظا ، أو قياسا ، وهو
الراجع^(١) وإيضاح هذه الأقوال : لا يحمل المطلق على المقيد أصلا لعدم
الجامع بينهما ، واختلفهما في الحكم .
يحمل المطلق على المقيد لدلالة اللفظ لأن من أساليب اللغة العربية
حذف بعض الكلام لدلالة الثاني عليه .
ويحمل المطلق على المقيد قياسا إن وجد جامع بينهما ، وهذا هو
الراجع عندهم ، والجامع بينهما في المثال المذكور : الحدث عند إرادة
القيام إلى الصلاة .
ولعل القول بعدم الحمل هو أعدل الأقوال للاختلاف في الحكم ،
وعدم الجامع بين المطلق والمقيد ، فيبقى المطلق على إطلاقه صلا بظاهر
اللفظ ، وهذا هو قول الجمهور المتقدم ذكره .
إذا أطلق الحكم في موضع ، وقيد مثله في موضعين بقيدتين
مختلفتين فما الحكم ؟

في هذه الصورة لا يمكن حمل المطلق على المقيدتين لتناقض
حكميهما ، فإن كان أحدهما أقرب للمطلق حمل عليه عند بعض العلماء ،
وإن لم يكن أحدهما أقرب ، لم يحمل على واحد منهما اتفاقا ، وبقي المطلق
على إطلاقه ولم يقيد بواحد منهما^(٢) لاستحالة الترجيح بلا مرجح ، لأنه
تحكم .

^(١) فخر : الجوامع وشرحه لمحقى بمخاتبة الثاني : ٢ / ٥١ ، غاية الوصول شرح لب الأصول : ص ٨٢ .
^(٢) فخر : مذكرة أصول الفقه للشافعي محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله ، ص ٢٢٤ .

ثم إن هذه الصورة تأتي على قسمين : لأنه إما أن يكون فيما اتحد سببه . أو فيما اختلف سببه ^(١). مثال ما اتحد سببه حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : " طهور إزاء أحدكم إذا بلغ فيه الكلب أن يفسله سبع مرات ، أو لاهن بالتراب " أخرجه مسلم ^(٢). وللتزمذي : " أخراهن أو أولاهن " ^(٣) ورد في الحديث ، فليفسله سبع مرات مطلقاً ، وورد مرة مقيدة إحداهن ، أو أولاهن ، أو أخراهن بالتراب ، فلما لم يمكن الترجيح بلا مرجح ، وتغذر القياس لعدم ظهور المعنى ، تساقطاً ، وبقي المطلق على إطلاقه ، ويجوز التعبير فسي إحدى الفضلات عملاً بقوله : " إحداهن بالتراب " ^(٤).

الثاني فيما اختلف سببه ، وأنه مثالان :

المثال الأول : ما كان أقرب لواحد من المقيدين ، مثاله : إطلاق كفارة اليمين عن القيد ، مع قيد التتابع في صوم الظهار ، وقيد التفريق في صوم التمتع ، وفيه ثلاث حالات :

الأولى : يبقى على إطلاقه ، ويخير فيه المكفر إن شاء فرقه ، وإن شاء تابعه .

الثانية : يقاس على الظهار بجامع الكفارة لأنها أقرب من التمتع ، فقيده بالتتابع دون التفريق ، لكن للمخالف أن يقول : هذا القياس لا يصح لأن الظهار معصية تناسب التخليط ، بخلاف الحنث في اليمين ، فعدم الجامع

^{٢٩} عطر : نهاية الوصول في معرفة الأصول لعلي بن الهادي : ١٧٨٦ - ١٧٨٨ .

^{٣٠} عطر : صحيح مسلم (١ / ٢٢١ ، باب حكم ولوغ الكتب ، رقم الحديث ٨٩ (٢٢٩) .

^{٣١} عطر : سنن الترمذي : ١ / ٦١ ، رقم الحديث ٩١ ، باب ما جاء في سور الكتب .

^{٣٢} عطر : نهاية قبول : ١٩٥ / ٣ .

بينهما ، فانتفى القياس .

الحالة الثالثة : القياس على صوم التمتع ، والجامعة بينهما أن كلا منهما جابر لنقص ، فالتمتع جابر لنقص الحج وخلله ، وكفارة الحنث جابرة لما فات من البر ، ويرد على هذا القياس : أن الحج من بساب العبادات ، والصوم للحنث من باب الكفارات ، فالسبب مختلف ، فيختلف الحكم ، فلا يصح القياس^(١).

ولما لم يصح القياس في هاتين الحالتين ، ظهر أن الرجوع إبقاء المطلق على إطلاقه ، فصيام كفارة اليمين إن شاء فرقه ، وإن شاء تابعه ، إلا عند من يرى إيجاب تنابعه بقراءة ابن مسعود (متابعات) وهي قراءة شاذة .

المثال الثاني لما اختلف سببه ، ولم يكن أقرب لواحد من المقيدتين : صوم قضاء رمضان ، فإن الله سبحانه وتعالى أطلقه في قوله (قعدة من أيام أخر)^(٢) مع قيد صوم الظهر بالتتابع (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين)^(٣) وصوم التمتع بالتفريق (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام قس الحج وسبعة إذا رجعتم)^(٤).

وقضاء رمضان ليس أقرب لواحد منهما ، فيبقى على إطلاقه ممن شاء تابعه ، ومن شاء فرقه^(٥).

^(١) انظر : شرح تقيع الأصول من ١٦٩ .

^(٢) سورة البقرة . من الآية ١٨٥ .

^(٣) صفة من الآية ٤ .

^(٤) سورة البقرة ، الآية ١٦٩ .

^(٥) انظر : متكررة أصول الفقه من ١٢٤ ، شرح المحلى على جمع البوراع بحاشية الفاني : ٥١ / ٢ - ٥٢ ، إرشاد الفحول من ١٦٧ ، شرح التوكيد قضاير : ٤٠٣ / ٣ ، وما بعدها ، فير المحيط : ١٢٧ / ٣ .

شروط حمل المطلق على المقيد .

الشرط الأول : أن يكون المقيد بحمل المطلق على المقيد شروطاً ذكرها الزركشي^(١) في البحر المحيط ، وأطال في عزوها والاعتراضات عليها ، واختصرها الشوكاني في إرشاد الفحول ، ولم يمثل لأغلبها ، وسأذكر الأهم منها في نظري .

الشرط الأول : أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين ، فأما في إثبات أصل الحكم من زيادة خارجية ، أو عدد ، فلا يحمل أحدهما على الآخر ، ومن أمثلته : إيجاب غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء ، مع الاختصار على عضو في التيمم ، فإن الإجماع منعقد على أنه لا يحمل إطلاق التيمم على تفريد الوضوء ، حتى يلزم التيمم في الأربعة الأعضاء لما فيه من إثبات حكم لم يذكر .

ونقل الماوردي عن ابن خيران من الشافعية : أن المطلق يحمل على المقيد في الذات أيضاً ، فإنه تعالى ذكر الإطعام في كفارة الظهار ، ولم يذكره في كفارة القتل ، فحمل عليها ، قال : وفي هذا إثبات أصلي بغير أصل .

قال الشوكاني : وهو قول باطل^(٢) لكن عند الحنابلة رواية أنه لا فرق في الحمل بين الأصل ، والوصف ، قال ابن اللحام : ظاهر كلام

^(١) محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي ، أبو عبدالله ، من القين ، البحر في العلوم ، وصار يشبه إياه بالحنان في لغة الأصول والحدوث ، وغيرها ، له مصنفات ، من أهمها في الأصول : البحر المحيط ، ولد سنة ٧١٥ هـ توفي ٧٩٤ هـ انظر أصول لغة تاريخ ورجاله ص ٤٢١ هـ . في شمس محمد إسماعيل .

^(٢) إرشاد الفحول : ٢ / ٨ .

أصحابنا ، أنه يحمل المطلق على المقيد في الأصل ، كما حمل عليه في الوصف ، لأنهم حكوا في كفارة القتل في وجوب الإطعام روايتين: الوجوب إلحاقاً لكفارة القتل بكفارة الظهار ، كما حكوا روايتين في اشتراط وصف الإيمان في كفارة الظهار ، وإلحاقاً لكفارة الظهار بكفارة القتل ، فسدل هذا من كلامهم على أنه لا فرق في الحمل بين الأصل والوصف ^(١).

الشرط الثاني : كأن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد ، كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية وإطلاق الشهادة في البيوع ، وغيرها ، فهي شرط في الجميع ، وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله تعالى : (من بعد وصية يوصون بها أو دين) ^(٢) وإطلاق الميراث فيما أطلق فيه ، فيكون ما أطلق من الموارث كلها بعد الوصية ، والدين .

فأما إذا كان المطلق دائراً بين قيدتين متضادتين كالصيام في كفارة اليمين مع صيام الظهار الواجب التتابع ، وصيام التمتع الواجب التفريق فقد تقدم الكلام عليه.

الشرط الثالث : أن يكون في باب الأوامر ، والإثبات ، فأما في جانب النفي والنهي فلا ، فإنه يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النفي والنهي ، وهو غير سائب .

مثاله : إذا قال : لا تعتق مكاتباً ، لا تعتق مكاتباً كافراً ، لم يعتق مكاتباً لا كافراً ، ولا مسلماً ، إذ لو اعتق واحداً منهما لم يعمل بهما .

قال الزركشي : وقد يقال : لا يتصور توارد المطلق والمقيد في جانب النفي ، والنهي . وما ذكره من المثال : إنما هو من قبيل أفراد

^(١) انظر : قواعد وقواعد الأصولية لابن القيم ص ٢٨٤ .

^(٢) سورة النساء ، من الآية ١١ .

بعض مدلول العام ، قال الشوكاني: والحق عدم الحمل في النفي والنهي^(١).
 الشرط الرابع : أن لا يقوم دليل يمنع من التقيد ، فإن قسام دانيل
 على ذلك فلا تقيد . مثال قوله تعالى : (والذين يتوفسون منكم ويذرون
 أزواجاً) الآية^(٢) فلم يقيد بالدخول ، وقيد به في عدة الطلاق بقوله تعالى :
 (إذا تكلمتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تكونن نسوةن فما لكم عليهن من
 عدة)^(٣) ولم يحملوا المطلق هنا على المفيد لقيام المانع ، وهو أن تقيد
 المطلق ، أو تخصيص العام إنما يكون بقياس ، أو مرجح ، وهو هنا منتف
 لأن المتوفى عنها زوجها أحكام الزوجية باقية في حقها ، بدليل أنها فصلت،
 وترث منه اتفاقاً (في الإرث) ولو كانت في حكم المطلقات البوائن لم ترث .
 فلما ظهر في الفرع ما يقتضي عدم إلحاقه بالأصل ، امتنع التقيد بالقياس ،
 أو التخصيص به^(٤).

خاتمة

من أهم النتائج التي توصل لها الباحث ما يأتي :

- ١- إذا اختلف المطلق والمقيد في الحكم والسبب ، فلا يحمل أحدهما على
 الآخر لتباعد مأخذهما وعدم المناسبة بينهما .
- ٢- إذا اتفق المطلق والمقيد في الحكم والسبب ، فالتراجع حمل المطلق
 على المقيد على وجه البيان للمطلق .

^(١) فطر : إرشاد القبول ص ٢٠ / ٢ .

^(٢) سورة البقرة ، من الآية ٢٢٤ .

^(٣) سورة الأعراف ، من الآية ٤٩ .

^(٤) فطر : البحر المحيط : ٤٢٥ - ٤٣٣ ، إرشاد القبول : ٢٠ - ٨ .

٣- إذا اتحد المطلق والمقيد في الحكم ، واختلفا في السبب ، فالراجح من الأقوال الحمل على وجه القياس .

٤- إذا اختلف المطلق والمقيد في الحكم ، واتحدا في السبب ، فالراجح الأقوال عدم الحمل .

٥- إذا أطلق الحكم في موضع ، وقيد مثله في موضعين بقيدتين مختلفتين ، فالراجح عدم الحمل على واحد منهما ، وفي المسألة بحث موضح في محله .

مصادر البحث

- ١- الإيجاد في شرح الشهاج ، تأليف علي بن عبدالكافي السبكي ، المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، وولده شهاج الدين عبد الوهاب بن السبكي المتوفى سنة ٧٧٦ هـ ، الناشر مكتبة التراث الأثرية ١٤٠٦ هـ .
- ٢- أقر الاختلاف في قواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ، ط مؤسسة الرسالة ١٣٩٢ هـ ، تأليف د/ مصطفى سعيد الشاذلي .
- ٣- الأحكام في أصول الأحكام ، تأليف علي بن أبي محمد الأدي ، المتوفى سنة ٥٨٢ هـ ، الناشر مؤسسة الحلبي ، القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ .
- ٤- أحكام القرآن ، تأليف أبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن الحرشي المتوفى بسنة ٥٤٣ هـ ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى الحلبي .
- ٥- إكمال الفصول في إكمال الأصول ، تأليف أبي فوليد سليمان بن خلف الهادي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ ، تحقيق د/ عبدالله محمد الجورى ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤٠٩ هـ .
- ٦- إرشاد النور إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، تأليف محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ ، تحقيق د/ شحان محمد إسماعيل ، الناشر : دار الفكر ، في الجمهورية ، ط١ ١٤١٣ هـ .
- ٧- أصول الفقه ، تأليف محمد أبي القور زعفر ، الناشر : المكتبة القومية ، مكة المكرمة ، سنة ١٤٠٥ هـ .
- ٨- أصول الفقه ورجاله وتاريخه ، تأليف د/ شحان محمد إسماعيل ، ط١ ، ١٤١٩ هـ ، دار السلام للطباعة .
- ٩- الأعلام ، تأليف خير الدين الزركلي ، ط١ ، ١٣٨٩ هـ ، بيروت .
- ١٠- الأم ، تأليف الإمام أبي عبدالله محمد بن جابر الشافعي المتوفى سنة ٢٥٠ هـ ، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ، الناشر : دار الشعب .

- ١١- البحر المحيط في أصول الفقه ، تأليف محمد بن بهادر ، دار الفين الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤ هـ ، الناشر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، دولة الكويت ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .
- ١٢- قرحان في أصول الفقه ، تأليف إمام الحرمين عبدالمالك بن عديله الجويني المتوفى بسنة ١٧٨ هـ ، تحقيق : د/ عبدالمعطي قليب ، ط١ ، ١٣٩٩ هـ ، جامعة قطر .
- ١٣- بلوغ السؤل وحصول المأمول على مرتقي القوسول إلى معرفة علم الأصول ، لأبي بكر محمد بن عاصم الأندلسي ، والشرح لمحمد يحيى ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ ، المطبعة المملوكية ببلد سنة ١٣٢١ هـ .
- ١٤- بيان المختصر ، شرح لمختصر الشافعي الأصولي لابن الحاجب ، تأليف محمود بن عبدالحجسن الأصفهاني المتوفى سنة ٧٤٩ هـ ، تحقيق : د/ محمد مطهر بك ، الناشر : مركز إحياء التراث الإسلامي ط١ ، ١٤٠٦ هـ ، جامعة أم القرى .
- ١٥- التوضيح في أصول الفقه ، تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشنارزي ، المتوفى سنة ٤٦٦ هـ ، تحقيق : محمد حسن جابر ، ط١ دار الفكر دمشق ١٤٠٠ هـ .
- ١٦- القاري والتحرير ، لابن أمير الحاج ، شرح للشيخ ابن القيم ، ط١ ، الأميرة يولاق ، مصر سنة ١٣١٦ هـ .
- ١٧- تلخيص الحبير في تخرير أماليهات الرافعي الكبير ، تأليف الحافظ أحمد بن علي بن حجر المستطلي المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، الناشر : عديله حاتم القماني ، شركة الطباعة القلبية ١٣٨١ هـ ، القاهرة .
- ١٨- التمهيد في أصول الفقه ، تأليف أبي الخطاب مطوط بن أحمد الكواشي المتوفى سنة ٥١٠ هـ ، تحقيق : د/ محمد أبي عيسى ، ود/ محمد علي إبراهيم ، الناشر : مركز إحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ .
- ١٩- التوضيح شرح للفتح ، لأحمد بن عبدالحجسن الشيرازي جولو ، المتوفى بعد سنة ٨٩٥ هـ ، تحقيق : ط١ ، المطبعة الكلاسيكية ١٣٢٨ هـ .
- ٢٠- تفسير التحرير ، تأليف محمد أمين ، أمير باشا ، مطبعة الحلبي مصر سنة ١٣٥٠ هـ .
- ٢١- الجامعة الصغير ، لتسويطي مع شرحه فيض القدير لآيداروف قناتاري ، ط١ ، ١٣٥٦ هـ ، مطبعة مصطفى محمد ، مصر .
- ٢٢- الجامعة لأحكام القرآن ، لأبي عديله محمد بن أحمد ، الأصباري القرطبي المتوفى سنة ٦٧١ هـ ، ط١ ، ١٤٠٧ هـ ، دار الفكر بيروت .
- ٢٣- جمع الجوامع بشرح المعاني ، تأليف تاج الدين عبدوهاب ابن السبكي ، المتوفى بسنة ٧٧١ هـ ، ط٢ ، مصطفى الحلبي بمصر سنة ١٣٥٦ هـ .
- ٢٤- حاشية سعد الدين الشافعي في المتوفى سنة ٧٩١ هـ ، على شرح الحنفية لمختصر ابن الحاجب ، الناشر : مكتبة التراث الأثرية سنة ١٣٩٣ هـ .
- ٢٥- حاشية محمد الأثرجي على مرآة الأصول في شرح مرآة الوصول - لملا خسرو .
- ٢٦- روضة الناظر وجة الناظر ، تأليف عديله بن أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ ، الناشر : المكتبة الشافعية .

- ٢٧- الشام المرواني مع شرحه ، للشيوخ عبدالرحمن الأخضرى ، ط مصطفى الحلبي ، ١٣٦٧ هـ ، مصر .
- ٢٨- سان قريمانى ، تأليف الحافظ أبى عيسى محمد بن عيسى القريمانى المتوفى سنة ٢٧٩ هـ ، ط دار الفكر ، بيروت .
- ٢٩- سورة ابن هشام ، أحمد الملك بن هشام المتوفى سنة ٢١٢ هـ بشرح فروض الألف للسجلى ، الناشر مكتبة الكتبات الأثرية .
- ٣٠- شرح كفاة ابن مالك ، تأليف بدر الدين محمد بن محمد بن مالك المعروف بابن القناطير ، منشورات ناصر خسرو ، بيروت .
- ٣١- شرح تلويح القسطل ، تأليف أبى العباس شهاب الدين أحمد بن أنريس القرطبي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ ، الناشر : مكتبة الكتبات الأثرية ، مصر ، ط١ ، دار الفكر ، القاهرة ، سنة ١٣٩٢ هـ .
- ٣٢- شرح الكوكب المنير فى أصول الفقه ، تأليف محمد بن على القفوحى ، المعروف بسانن القنصار المتوفى سنة ٩٧٢ هـ ، تحقيق د/ محمد فرجاني ، ود/ نزيه حماد ، الناشر : مركز البحث المتفسي وإحياء التراث الإسلامى جامعة أم القرى ، ط دار الفكر ، دمشق ، ١٤٠٠ هـ .
- ٣٣- شرح مختصر روضة القناطر ، تأليف سليمان ، بن عبد القسوى الطوافى سنة ٧١٦ هـ ، تحقيق د/ عبدالله بن عبدالمحسن القرني ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، سنة ١٤٠٧ هـ .
- ٣٤- صحيح سنن ، تأليف أبى الحسن مسلم بن الحجاج القشيري ، المتوفى سنة ٢٦٦ هـ ، حقق نصوصه ، وعلق عليه محمد فؤاد عبدالباقى ، دار إحياء التراث العربى سنة ١٣٧٤ هـ .
- ٣٥- القضاء للشيخ فى شرح جميع الفروع ، تأليف أبى العباس أحمد بن عبدالرحمن كشير بن مخلوف ، المتوفى بعد سنة ٨٩٥ هـ بقليل ، ط لا توجد معلومات .
- ٣٦- القندة فى أصول الفقه ، تأليف القاضي أبى يعلى محمد بن الحسين القراء ، المتوفى سنة ١٠٥٨ هـ ، تحقيق د/ أحمد بن على سور ، ط١ ، ١٤١٠ هـ ، الرياض .
- ٣٧- غاية الوصول شرح لب الأصول ، كلاهما لأبى يحيى زكريا الأنصارى المتوفى سنة ٩٢٦ هـ ، ط مكتبة أحمد سعد أنونيسيا .
- ٣٨- القلح المين فى تراجم الأصوليين ، تأليف الأستاذ عبدالله مصطفى الدراغى ، الناشر : محمد أمين دمع ، بيروت .
- ٣٩- القواعد والفوائد الأصولية ، تأليف أبى الحسن على بن عباس بن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣ هـ ط دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤٠٢ هـ .
- ٤٠- كشف الأبرار عن أصول البرارى ، تأليف عبدالعزیز أحمد البخارى المتوفى سنة ٧٢٠ هـ ط بالأوقاف دار الكتائب العربى بيروت سنة ١٣٩٤ هـ .
- ٤١- شان العرب ، تأليف محمد بن مكرم بن منظور المتوفى سنة ٧١١ هـ ، الناشر : دار صادر بيروت .
- ٤٢- المحصول فى علم الأصول ، تأليف محمد بن عمر بن الحسين لفر الدين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ تحقيق د/ طه جابر المتوفى ، ط١ ، سنة ١٣٩٩ ، لجنة البحوث جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .

- ٤٣- مختصر المتنبى الأصولي، تأليف حمدان بن جمر، فقه الشافعي، باب الحجاب المتوفى سنة ١٢٦١ هـ، فائز مكتبة الأمانة الإسلامية سنة ١٣٢٢ هـ.
- ٤٤- منكر أصول الفقه، تليفات محمد الأمين الشافعي المتوفى سنة ١٢٩٢ هـ، مطبوعات دارالمعاصرة الإسلامية بالمنجبة الشارقة ١٣٩١ هـ.
- ٤٥- من التورت في أصول الفقه، تأليف محمد عبد حسن عديشكور المتوفى سنة ١١٩٩ هـ، طبع بالأمرات بإيد المتنبى مؤسسة الفقيه، القاهرة.
- ٤٦- المسامح المتوفى في غريب طرح الكافي، لراعي شافعي، تأليف محمد حسن محمد قاسمي المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨ هـ.
- ٤٧- معاني القرآن، تأليف أبي زكريا يحيى بن زكاد الفراء، المتوفى سنة ٢٠٧ هـ، طبع ١٩٨٠ م، عالم الكتب، بيروت.
- ٤٨- الموعظة، تأليف أبي عبد الله الإمام ملك بن أبي، إمام دار الهجرة الأمجسي، المتوفى سنة ٩٢ هـ، المتوفى سنة ١٢٧٩ هـ، علق عليه، وصححه محمد إمام عبدالحق، طبع في طبعي العلمي.
- ٤٩- منقذ القوروة في شرح مرقى السوء، تليفات محمد الأمين الشافعي رحمه الله، تحقيق دار محمد بن شبيب، الناشر: محمد محمود القاضي، طبع ١٤١٥ هـ، دار المنار: جدة.
- ٥٠- منقذ القوروة شرح مرقى السوء، تأليف سعد بن عبد الله بن إبراهيم شافعي الشافعي المتوفى في حدود ١٢٢٠ هـ، طبع بحرية بالسن.
- ٥١- نهاية السور على مناهج القوسول في علم الأصول، تأليف جمال الدين عديشكور المتوفى سنة ١٢٢٤ هـ، طبع ١٤١٥ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥٢- نهاية القوسول في معرفة الأصول، تأليف صفى الدين محمد بن عديشكور الهندي المتوفى سنة ١٢١٥ هـ، تحقيق دار مناهج القوسول، دة، سعد السويح، الناشر: الملكية التجارية، مطبعتي أحمد هادي بن المكنة.
- ٥٣- قوسول في الأصول، تأليف أحمد بن علي بن برهان المتوفى سنة ٥١٨ هـ، تحقيق دار عبدالمحمود علي أبي زكاد، فائز مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣ هـ.
- ٥٤- القواعد في أصول الفقه، تأليف أبي فؤاد علي بن عليل المتوفى سنة ٥١٢ هـ، تحقيق دار عبد الله عبدالمحسن التركي، طبع ١٢٢٠ هـ، مؤسسة قرطبة، بيروت.

المسجد الحرام ومكاته في الإسلام

أ.د. محمد تيبيل غنيم *

موضوعنا هو عناصر المسجد الحرام ومكاته في الإسلام ،
فالموضوع محدد وغايته واضحة وهي إبراز هذه المكاة لترسيخها في
نفوس المسلمين حتى يحافظوا عليها، ويقوموا بما تستحقه من الزيارة
والعبادة والقرب ونحضر ما يثوره أعداء الإسلام نحو ذلك من شبهات .
والمادة اللغوية هي " س. ج. د " ومشتقاتها ، وهي كما جاء في
المعجم اللغوية تعني الخضوع والطاعة ويتم ذلك بوضع الجبهة على
الأرض والاحناء ، يقال : سجد يسجد سجوداً ، خضع وتطلمن و - وضع
جبهته على الأرض فهو ساجد والجمع سجد وسجود ، والمفيدة للريح :
لطاعتها ومالت بميلها ، وأسجد : طلقاً رأسه والحنى ، والمسجد : يقال

* استاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

فلان ساجد المنخر : ثليل خاضع ، والمُتَّجِد : الكثير السجود ، والمسجد : الجبهة حيث يكون نذب السجود ، والجمع مساجد ، والمساجد من بدن الإنسان : الأعضاء التي يسجد عليها وهي الجبهة والأكف واليُبدان والركبتان والقدمان .

والمسجد : مصلى الجماعة ، والمسجد الحرام : الكعبة . والمسجد الأقصى : مسجد بيت المقدس ، وفي التنزيل العزيز (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله)^(١١) ، والجمع مساجد^(١٢).

ولما كان موضوعنا هو " المسجد الحرام " فقد رجعنا إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم فوجدنا أن هذه المادة " من . ج . د " ومشتقاتها قد ذكرت في اثنين وتسعين موضعاً^(١٣) . والذي يهمنا منها خمسة عشر موضعاً ، هي ما يخص المسجد الحرام وهي :

أ- قوله تعالى : (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها - فقل وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون)^(١٤).

ب- قوله تعالى : (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه لالحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون)^(١٥).

^(١١) الإبراء .

^(١٢) المعجم الوسيط ص ٤٦٦ .

^(١٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن : من . ج . د ص ٤٣٦ - ٤٣٨ .

^(١٤) آية ١٤٤ .

^(١٥) آية ١٤٩ .

ج- قوله تعالى : (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تظلموهم واغشونى ولأنتم نعتنى عليكم ولعلكم تهتدون)^(١).

د- قوله تعالى : (واقتلوه حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين)^(٢).

هـ- قوله تعالى : (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمضى لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ، ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب)^(٣).

و- قوله تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل)^(٤).

ز- قوله تعالى : (ولا يجرمنكم شنئان قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتكوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب)^(٥).

^(١) الآية ٢٤٠.

^(٢) الآية ٢١٦.

^(٣) الآية ٢١٦.

^(٤) الآية ٢١٧.

^(٥) الآية ٢.

ح- قوله تعالى : (وما لهم ألا يظيهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أوليائه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون)^(١٦) .

ط- قوله تعالى : (كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين)^(١٧) .

ي - قوله تعالى : (ليعظم سقاية الحاج وعسارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوي عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين)^(١٨) .

ك- قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خلفتم عيلة فسوف يقبلكم الله من فضله إن شاء الله إن الله عليم حكيم)^(١٩) .

ل- قوله تعالى : (سبحانه الذي أسرى بعهده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير)^(٢٠) .

م- قوله تعالى : (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والممسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم)^(٢١) .

^(١٦) الأعراف ٢٤ .

^(١٧) هود ٧ .

^(١٨) هود ١٩ .

^(١٩) هود ٢٨ .

^(٢٠) الإسراء ١ .

^(٢١) فتح ٢٥ .

ن- قوله تعالى : (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والسجدة
مكوثا أن يبلغ محله ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم
أن تطوفهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في رحمته من
يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما)^(١).

من- قوله تعالى : (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد
الحرام إن شاء الله آمنين محلفين رعوكم ومقصرين لا تخافون فعظم
ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا)^(٢).

٤- ويلاحظ في هذه الآيات الكريمة والصور التي تضمنها يتبين أن المكى
منها هو آية الإسراء فقط ، وأن الباقي منى وترتيبه : آيات البقرة ثم
الأنفال ، ثم الحج ، ثم الفتح ، ثم المائدة ، ثم التوبة^(٣).

٥- وأما أسباب النزول فمنها :

أ- قوله تعالى (قد نرى ثقلب وجهك فسى السماء . . . الآية) قال
السيوطي: قوله تعالى : (سيقول السفهاء من الناس) الآيات^(٤) قال
ابن اسحاق : حدثني إسماعيل بن أبي خالد عن أبي اسحاق عن السبراء
قال: كان رسول الله ﷺ يصلى نحو بيت المقدس ، ويكثر النظر إلى
السماء ينتظر أمر الله فأنزل الله : (قد نرى ثقلب وجهك فسى السماء
فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام) فقال رجل من
المسلمين : ودنا لو علمنا علم من مات منا قبل أن تصرف إلى القبلة،
وكيف يصلاتنا قبل بيت المقدس ، فأنزل الله (وما كان الله ليضيع

^(١) فتح ٢٥.

^(٢) فتح ٢٧.

^(٣) مصنف طبري .

^(٤) سورة ١٤٢ - ١٤٩.

إيمانكم) وقال السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فأنزل الله (سيقول السفهاء من الناس) إلى آخر الآية ، وله طرق بنحوه ^(١).

ب- قوله تعالى : (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) لئلا يكون للناس عليكم حجة . . (قال السيوطي : أخرج ابن جرير من طريق السدي بأسانيده قال : لما صرف النبي ﷺ نحو الكعبة بعد صلاته إلى بيت المقدس قال المشركون من أهل مكة : تحير على محمد دينه ، فتوجه بقبلته إليكم وعلم أنكم أهدى منه سبيلا ، ويوشك أن يدخل دينكم ، فأنزل الله : (لئلا يكون للناس عليكم حجة) الآية ^(٢).

ج- قوله تعالى : (ولا تقاتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلكم فيه ... الآيات) ^(٣) . قال السيوطي : أخرج الواحدي من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال : نزلت هذه الآيات في صلح الحديبية ، وذلك أن رسول الله ﷺ لما صد عن البيت الحرام ثم صالحه المشركون على أن يرجع عامه القابل ، فلما كان العام القابل تجهز هو وأصحابه لعمرة القضاء وخلفوا ألا تقي قريش بذلك وأن يصدوهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكره أصحابه قتالهم في الشهر الحرام فأنزل الله ذلك ، وأخرج ابن جرير عن قتاده قال لقي النبي ﷺ وأصحابه معتمريين في ذي القعدة ومعهم الهدى حتى إذا كانوا بالحديبية صدهم المشركون وصالحهم النبي ﷺ على أن يرجع من عامه ذلك ثم يرجع من العام

^(١) باب فقول من ٢٠ / ٨٩ .

^(٢) هامش من ٦١ .

^(٣) سورة ١٩٠ - ١٩٨ .

المقبل ، فلما كان العام المقبل أقبل وأصحابه حتى دخلوا مكة مضطربين في ذي القعدة فلقام بها ثلاث ليال ، وكان المشركون قد فكسروا عليه حين رده فاقصد الله منهم ، فاندخله مكة في ذلك الشهر السذي كسأوا رده فيه ، فأنزل الله : (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص)^(١٦).

د- قوله تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه .. الآية) قال السيوطي : أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني في الكبير والبيهقي في سننه عن جندب ابن عبد الله أن رسول الله ﷺ بعث رهطاً ، وبعث عليهم عبد الله بن جحش فلقوا ابن الحضرمي فقتلوه ولم يدروا أن ذلك اليوم من رجب أو من جمادى ، فقال المشركون للمسلمين: قتلتم في الشهر الحرام ، فأنزل الله تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) الآية فقال بعضهم : إن لم يكونوا أصابوا وژرا ليس لهم أجر فأنزل الله : (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم)^(١٧) وأخرجه ابن منده في الصحابة من طريق عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس^(١٨).

هـ - قوله تعالى : (ولا يجرمنك شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ..) قال السيوطي : أخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم قال : كان رسول الله ﷺ بالحديبية وأصحابه حين صدهم المشركون عن البيت ، وقد اشتد ذلك عليهم فمر بهم أناس من المشركين من أهل

^(١٦) ليلاب قول من ٩٠ / ٩٢.

^(١٧) سورة هجره ٢١٨.

^(١٨) ليلاب قول من ١١٠ / ١١٢.

المشرق يريدون العرة ، فقال أصحاب النبي ﷺ تصدعهم كما صدوا أصحابنا ، فأنزل الله (ولا يجرمكم) الآية ^(١) .

و- قوله تعالى (ما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام . .) الآية قال السيوطي : " أخرج جرير عن سعيد بن جبير في قوله (وإذا قاتلوا اللّهم إن كان هذا هو الحق) الآية قال نزلت في التضرع بين الحارث ، وروى البخاري عن أنس قال قال أبو جهل بن هشام : اللّهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم فنزلت (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) الآية ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : كان المشركون يطوفون ببائيت ويقولون : غفرلك غفرتك ، فأنزل الله : (وما كان الله ليعذبهم) الآية وأخرج ابن جرير عن يزيد بن رومان ومحمد بن قيس قال : قالت قريش بعضها لبعض : محمد أكرمه الله من بيننا ، اللّهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء " الآية ، فلما أسسوا ندموا على ما قتلوا فقاتلوا غفرلك اللّهم ، فأنزل الله : (وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) وكان أولئك البقية من المسلمين الذين بقوا فيها يستغفرون ، فلما خرجوا أنزل الله (وما لهم ألا يعذبهم الله) الآية فأن في فتح مكة فهو العذاب الذي وعدهم ^(٢) .

ز- قوله تعالى : (أجمعتم سفاية الحاج وعسارة المسجد الحرام . .) الآية قال السيوطي : قوله تعالى : (ما كان للمشركين . .) الآيات أخرج ابن أبي حاتم عن طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال : قال العباس حين أسر يوم بدر : إن كنتم سبقتونا بالإسلام والهجرة

^(١) شافعي من ٣٠٩ / ٣١٠ .

^(٢) لب فزون من ٤١٤ / ٤١٦ .

والجهاد لقد كنا نعر المسجد الحرام ، ونسقى الحاج ، ونفك المعلى ،
فأنزل الله : (أجمعتم سقاية الحاج) الآية ، وأخرج مسلم وابن حبان
وأبو داود عن النعمان بن بشير قال : كنت عند منبر رسول الله ﷺ
في نفر من أصحابه ، فقال رجل منهم ما أبالي أنى لا أصعل فـ عسلا
بعد الإسلام إلا أن أسقى الحاج ، وقال آخر : بل عسارة المسجد الحرام ،
وقال آخر : بل الجهاد في سبيل الله خير مما قلتم ، فزجره عمر وقال :
لا ترفعوا صوتكم عند منبر رسول الله ﷺ وذلك يوم الجمعة ، ولكن
إذا صليت الجمعة دخلت على رسول الله ﷺ فاستنقته فيما اختلفتم
فيه ، فأنزل الله (أجمعتم سقاية الحاج وعسارة المسجد الحرام . .)
الآية إلى قوله (لا يهدي القوم الظالمين) ، وأخرج الترمذي عن ابن
سورين قال : قدم على بن أبي طالب مكة فقال للعباس : أي عم ، ألا
تهاجر ؟ ألا تلحق برسول الله ﷺ ؟ فقال : أعمر المسجد وأحجب
البيت ، فأنزل الله (أجمعتم سقاية الحاج) الآية ، وقال لقوم منهم :
ألا تهاجروا ؟ ألا تلحقوا برسول الله ﷺ ؟ فقالوا نقيم إخواننا
وعشائرنا ومساكننا فأنزل الله (قل إن كان آباؤكم . .) الآية كلها
وأخرج عبد الرزاق عن شعبة نحوه ، وأخرج ابن جرير عن محمد بن
كعب القرظي قال : افتخر طلحة بن شيبه والعباس وعلي بن أبي طالب ،
فقال طلحة : أنا صاحب البيت معى مفتاحه ، وقال العباس : أنا صاحب
المساقية والقاتم عليها ، فقال علي : لقد صليت إلى القبلة قبل التماس ،
وأنا صاحب الجهاد ، فأنزل الله (أجمعتم سقاية الحاج) الآية كلها^(١).

(١) مسلق ص ١٣٥ - ١٣٩ .

ج- قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام . . .) الآية . قال السيوطي : قوله تعالى : (وإن خلتكم عيلة) الآية ، أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : " كان المشركون يجلبون إلى البيت ، ويجلبون معهم بالطعام يتجسرون فيه فلما نهوا عن أن يأتوا البيت ، قال المسلمون : من أين لنا الطعام ، فأنزل الله (وإن خلتكم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله) وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن سعيد بن خبير قال : لما نزلت (إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد علمهم هذا) شق ذلك على المسلمين ، وقالوا : يأتينا بالطعام والمتاع فأنزل الله (وإن خلتكم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله) وأخرج مثله عن عكرمة وعطية العوفي والضحاك وقتادة وغيرهم ^(١٦).

ط- قوله تعالى : (إن الذين كفروا يصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام . . .) الآية قال السيوطي : قوله تعالى (ومن يرد فيه بإلحاد) الآية أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : بعث النبي ﷺ عبد الله بن أبيس مع رجلين أحدهما مهاجر والآخر من الأنصار ، فاقتكروا في الأنساب فغضب عبد الله بن أبيس فقتل الأنصاري ثم ارتد عن الإسلام وهرب إلى مكة فنزلت فيه (ومن يرد فيه بإلحاد بقليل) الآية ^(١٧).

ي- قوله تعالى : (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام . . .) الآية قال السيوطي : أخرج الطبراني وأبو يعلى عن أبي جمعة ، جنيب بن سبيح قال : قاتلت النبي ﷺ أول النهار كافرا ، وقتلت معه آخر النهار مسلما ، وكنا ثلاثة رجال وسبع نسوة وفينا نزلت (ولولا رجال

^(١٦) أبي بكر من ٤٤١ / ٤٤٠ .

^(١٧) ضيق من ٤٤٨ .

مؤمنون ونساء مؤمنات (١١) .

ك- قوله تعالى : (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام . .) الآية قال السيوطي : * أخرج القريشي وعبد بن حميد والبيهقي في الدلائل عن مجاهد قال : أرى النبي ﷺ وهو بالحديبية أنه يدخل مكة هو وأصحابه آمنين محلقين رءوسهم ومقصرين ، فلما نحر الهدى بالحديبية قال أصحابه : أين رؤياك يا رسول الله ؟ فنزلت (لقد صدق الله رسوله الرؤيا) الآية (١٢) وبعد أن عرفنا أسباب النزول ننقل إلى الفقرة التالية :

٦- المعاني والأحكام :

أ- ما المراد بالمسجد الحرام ؟

هل هو الكعبة وما حولها من الصحن والإضافات التي تمت فيه للتوسعة على الطائفين والمصلين حتى أصبح المسمى جزءا منه ؟ أو هو الحرم جميعه الذي يشمل كل مكة وما حولها من الصحراء حتى المواقيت التي حدها رسول الله ﷺ أو إلى أدنى الحل حسب الأوصاف المعلومه ؟ إن الآيات الكريمة تشمل هذا وذاك ومعانيها تحتل هذا وذاك ، ولذا فإن من المفسرين من جعل المراد بالمسجد الحرام هو بيت الله العتيق " الكعبة " ومنهم من جعله الحرم كله ، وقد ترتب على هذا الاختلاف اختلافهم في بعض الأحكام كالتمتع والتعميم والتخصيص ، وقد حكى الشوكاني هذا الاختلاف في المواضع التي ذكر فيها المسجد الحرام فمن ذلك قوله في قوله تعالى : (قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا

(١) ضيق من ٢١٤ / ٢١٥ .

(٢) ضيق من ٢١٤ / ٢١٥ .

وجوهكم شطره) قال : " ولا خلاف أن المراد بشطر المسجد هنا الكعبة ، وقد حكى القرطبي الإجماع على أن استقبال عيسن الكعبة فرض على المعانين ، وعلى أن غير المعانين يستقبل التاحية ويستدل على ذلك بما يمكنه الاستدلال به " ^(١) وقال في قوله تعالى : (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلكم فيه) قال : اختلف أهل العلم في ذلك فذهب طائفة إلى أنها محكمة وأنه لا يجوز القتال في الحرم إلا بعد أن يتعدى بالقتال فيه فإن فيه يجوز دفعه بالمقاتلة له وهذا هو الحق ، وقالت طائفة : إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ويجب عن هذا الاستدلال بأن الجمع ممكن ببناء عام على الخاص فيقتل المشرك حيث وجد إلا بالحرم ، وما يؤيد ذلك قوله ﷺ " إنها لم تحل لأحد قبلي وإنما أحلت لي ساعة من نهار " ^(٢) وهو في الصحيح ، وقد احتج القائلون بالنسخ بقتله ﷺ لابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة ، ويجب عنه بأنه وقع في تلك الساعة التي أحل الله لرسوله ﷺ " ^(٣) وقال في قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله .) قال : والصد عن المسجد الحرام وإخراج أهل الحرم منه أكبر عند الله أي أعظم إثما وأشد ذنباً من القتال في الشهر الحرام " ^(٤) وقال قسي قوله تعالى : (سبحانه الذي أسرى بعهده أيلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله) قال قال الحسن وقتاده : يعني المسجد نفسه وهو قلعه

^(١) فتح البير ج ١ ص ١٥٣ ، وقطر : جامع لأحكام القرآن للقرطبي .

^(٢) متفق عليه .

^(٣) فتح البير ج ١ ص ١٦٦ .

^(٤) فتح البير ج ١ ص ٢١٧ .

القرآن ، وقال عامة المفسرين : أسرى برسول الله ﷺ من دار أم هانئ فحملوا المسجد الحرام على مكة أو الحرم لإحاطة كل واحد منهما بالمسجد الحرام ، أو لأن الحرم كله مسجد ^(١) . وقال في قوله تعالى : " إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد . . " قال : قيل المراد به المسجد نفسه كما هو الظاهر من هذا التظلم القرآني ، وقيل الحرم كله لأن المشركين صدوا رسول الله ﷺ وأصحابه عنه يوم الحديبية ، وقيل المراد به مكة بدليل قوله (الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) أي جعلناه للناس على الصوم يصلون فيه ويطوفون به مستويا فيه العاكف وهو المقيم فيه الملتزم له والباد أي التواصل من البداية والمراد به الطائر عليه من غير فرق بين كونه من أهل البداية أو من غيرهم . وقد أخرج عبد بن حميد عن ابن عباس في قوله (والمسجد الحرام) قال : الحرم كله وهو المسجد الحرام ^(٢) وقال في قوله تعالى : (هم الذين كفروا وصدوك عن المسجد الحرام) يعني كفار مكة ومعنى صدوهم عن المسجد الحرام أنهم منعوهم أن يطوفوا به ويحلوا عن صرته ^(٣) وهكذا يتبين أن " المسجد الحرام " قد يراد به خصوص المسجد المحيط بالكعبة وقد يراد به مكة كلها أو الحرم كله ، ونحن مع التعميم فالمسجد الحرام هو مكة كلها ، والحرم كله ذلك أن المكان يكتسب مكانته من مكانة ما يجاوره ، فإذا كان البيت العتيق أو الكعبة هي أعظم بناء وأظهر بقعة في الأرض فإن حريمها وما يحيط بها من مكة والحرم يكتسبان منها تلك المكانة وذلك التقسيم لأن حريم البيت

^(١) سبق ج ٣ ص ٢٠٦ .

^(٢) سبق ج ٥ ص ٥٣ .

^(٣) سبق ج ٥ ص ٥٣ .

يتبعه ، كيف وقد أقسم الله تعالى بمكة في أكثر من آية منها قوله :
 (لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد) ^(١) . وقوله (والتين والزيتون
 وطور سنين وهذا البلد الأمين) ^(٢) ولا يعني ذلك المساواة بين الأصل
 والتابع فتبقى الكعبة والبيت العتيق أفضل بناء في الأرض ويتبعهما في
 الأفضلية مكة والحرم قال تعالى : (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة
 مباركا وهدى للعالمين . فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا
 والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني
 عن العالمين) ^(٣) . وقال (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) ^(٤)
 وقال : (وإذا جئتنا الثيب ماثبة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى
 وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع
 السجود) ^(٥) . وقال (قد نرى تقلب وجهك في السماء فنولتلك قبلة
 ترضاها قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولسوا وجوهكم
 شطره) . والخلاصة أننا مع القائلين بأن المسجد الحرام يعني الحرم كله
 بما فيه مكة والكعبة ، ومما يؤكد ذلك بالإضافة إلى ما سبق ما جاء في
 الآثار ^(٦) .

^(١) سورة قلم ٢/١ .

^(٢) سورة قلم ١-٢ .

^(٣) آل عمران ٩٦/٩٧ .

^(٤) سورة ٩٧ .

^(٥) سورة ١٢٥ .

^(٦) في تفسير قوله تعالى : (ذلك لمن يكن أهله حاضرا المسجد الحرام) قد أخرج ابن أبي شيبة وعبد بن
 حميد عن عطاء قال : ست قرى ذات عرفة وأربعة وأربعين وثلثان وسم قطيفان وضمان . وقال
 ساجد : هم أهل الحرم ، وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس قال هم أهل الحرم وتفسير
 ابن المنذر عن ابن عمر مكة . قطر : فتح كبير ج ١ ص ١٩٩ .

ب- فرض الله تعالى على رسوله ﷺ وعلى المسلمين في مشرق الأرض ومغاربها استقبال الكعبة في الصلاة ، وقد تقدمت الآيات التي دلت على ذلك من أول قوله (قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) . . إلى قوله (لنلا يكون للناس عليكم حجة) وقد بين العلماء ذلك للقريب من الكعبة والبعد عنها قال الشوكاني : ولا خلاف أن المراد بشرط المسجد هنا الكعبة ، وقد حكى القرطبي الإجماع على أن استقبال عين الكعبة فرض على المعانين ، وعلى أن غير المعانين يستقبل الناحية ، ويستدل على ذلك - الناحية - بما يمكنه الاستدلال " فمن كان عند الكعبة وجب عليه استقبالها في فرضه ونقله وتطوعه ، ومن كان بعيدا عنها اجتهد في تحديد ناحيتها إن لم يمكنه معرفتها ويسقط هذا الاستقبال عند العجز عنه كالسفر بالوسائل الحديثة ، كما يسقط الوجوب في النوائل ، وفي حالات المرض ، وصلاة الكسوف عند التحام الصغوف ، وقد نسخ هذا الفرض باستقبال الكعبة ما كان مفروضا من قبل باستقبال بيت المقدس منذ فرضت الصلاة ليلة الإسراء والمعراج وقد استمر استقبال بيت المقدس سنة وبضعة أشهر قبل الهجرة وبعدها فلما تحدث اليهود في ذلك وقالوا : " محمد يمشي إلى قبيلتنا فسهو على ملتنا " كره ذلك رسول الله ﷺ وسأل الله تعالى تحويل القبلة فأجاب الله دعاءه وأمره بالتوجه إلى الكعبة ، ثم إن السفهاء من اليهود تكلموا في ذلك وقالوا للمسلمين ضاعت صلاتكم السابقة فأنزل الله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وقد مر علينا في أسباب النزول بيان ذلك ، وقد أخرج ابن ماجة عن البراء قال : صلينا مع رسول الله ﷺ تحو بيت المقدس ثمانية عشر شهرا ، وصرفت القبلة إلى الكعبة بعد دخوله إلى

المدينة بشهرين ، وكان رسول الله ﷺ إذ صلى إلى بيت المقدس أكثر ثقليب وجهه في السماء ، وعلم الله من قلب نبيه أنه يسهوى الكعبة ، فصعد جبريل فجعل رسول الله ﷺ يتبعه بصره وهو يصعد بين السماء والأرض ينظر ما يأتيه به فأنزل الله : (قد نرى ثقليب وجهك في السماء) الآية فقال رسول الله ﷺ : يا جبريل كيف حالتنا في صلاتنا إلى بيت المقدس ؟ فأنزل الله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وأخرجته الطيراني من حديث معاذ مختصر لكنه قال : سبعة عشر شهرا ، وأخرج البيهقي في سننه عن ابن عباس مرفوعا قال : البيت قبله لأهل المسجد ، والمسجد قبله لأهل الحرم ، والحرم قبله لأهل الأرض في مشارقها ومقاربها من أمتي ^(١).

وقد كرر سبحانه وتعالى هذا الفرض باستقبال الكعبة عدة مرات كما مر في آيات سورة البقرة وذلك لتأكيد هذا الأمر وترسيخه في نفوس المؤمنين " وللاهتمام به لأن موقع التحويل كان معتنى به في نفوسهم ، وقيل أن التكرير كان لإزالة الشبهات من نفوسهم لأن التمسك من مكان الفتنة ومواطن الشبهة فإذا سمعوه مرة بعد أخرى ثبتوا والدفع ما يغتسلج في صدورهم ، وقيل إنه كرر هذا الحكم لتعدد عقله فياته سبحانه ذكر للتحويل ثلاث علل : الأولى ابتغاء مرضاته ، والثانية جرى العادة الإلهية أن يولي كل أهل ملة وصاحب دعوة جهة يستقل بها ، والثالثة دفع حبس المخالفين فقرن بكل علة مطولها وقيل : أراد بالأول (قول وجهك شطر المسجد الحرام) ول وجهك شطر الكعبة إذا صليت تلقاءها ، ثم قال : (وحيشا كنتم) معاشر المسلمين في سائر المساجد بالمدينة وغيرها

^(١) فتح قلير ج ١ ص ١٥٥.

(قولوا وجوهكم شطره) ، ثم قال : (ومن حيث خرجت) يعنى وجوب الاستقبال فى الأسفار ، فكان هذا أمرا بالتوجه إلى الكعبة فى جميع المواطن من نواحي الأرض ^(١) .

ج- أمر الله تعالى المؤمنين - وهم أولياء المسجد الحرام - أن يحافظوا على عهودهم مع غير المؤمنين ما داموا يحترموا العهود ويحافظون على الوفاء بها ، فإن أخلوا بما عاهدوا عليه كان على المؤمنين أن يعاملوهم بالمثل وينقضوا عهدهم معهم ، وكان رسول الله ﷺ قد عاهد بعض المشركين فنقضوا عهدهم وتخرج رسول الله ﷺ وأصحابه من نقض العهد فأتى الله تعالى لهم فى النقض وبين لهم أن الوفاء لا يجب إلا لمن وفى أما من يخون وينقض فمن العجيب والمنكر الوفاء له (كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا للذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين) والمعنى كيف يكون للمشركين عهد عند الله يأمنون به عذابه، وقيل : محال أن يثبت لهؤلاء عهد وهم أعداء لكم مضرون للآخر فلا يطمعوا فى ذلك ولا يحدثوا به أنفسهم ، لكن الذين عاهدتم عند المسجد الحرام ولم ينقضوا ولم يكتفوا فلا تقتلوه ، فما داموا مستقيمين لكم على العهد الذى بينكم وبينهم فاستقيموا لهم ، لأن الوفاء بالعهد والاستقامة عليه من أعمال المتقين فيكون ذلك تطيلا للأمر بالاستقامة معهم وهم بنو بكر، وقيل بنو كنانة وبنو ضمرة وقيل غير ذلك فقد أخرج ابن المنذر وأبو الشيخ عن ابن عباس قال : قرئ ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد نحوه ، وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن

(١) فتح الباري ج ١ ص ١٠٦ .

مقاتل قال : كان النبي ﷺ عاهد أناسا من بني ضمرة بنى بكر وكنانة خاصة ، عاهدهم عند المسجد الحرام ، وجعل منتهم أربعة أشهر وهم الذين ذكر الله في هذه الآية يقول : ما أفوا لكم بالعهد فوفوا لهم ، وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال هم بنو جذيمة وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال هو يوم الحديبية^(١).

د- نهى الله تعالى في أول الأمر عن القتال في المسجد الحرام - أي الحرم - وأمر النبي ﷺ بالصبر على أذى المشركين واعتدائهم على المسلمين ثم نسخ الله تعالى ذلك ولكن لرسوله ﷺ وأصحابه بقتال المشركين في كل زمان وفي كل مكان بما في ذلك المسجد الحرام ، فقد قال تعالى في أول الأمر : (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلواهم كذلك جزاء الكافرين) ثم قال (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عن الله) ثم قال (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) قال الشوكاني في قوله تعالى (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام) اختلف أهل العلم في ذلك فذهب طائفة إلى أنها محكمة، وأنه لا يجوز القتال في الحرم إلا بعد أن يتعدى بالقتال فيه ، فإنه يجوز دفعه بالمقتلة له وهذا هو الحق ، وقالت طائفة : إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ويجاب عن هذا الاستدلال بأن الجمع ممكن ببناء العام على الخاص ، فيقتل المشرك حيث وجد إلا بالحرم ، ومما يؤيد ذلك قوله ﷺ : إنها لم تحل لأحد قبلي ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار " وهو في الصحيح ،

^(١) أخرج صحيحه من ٢٤٩ من ٣٤٠.

وقد احتج القاتلون بالنسخ بكتفه ﷺ لأن خطئ وهو متعلق بالسنة الكعبة ، ويجاب عنه بأنه وقع في تلك الساعة التي أحل الله لرسوله ﷺ، وأخرج ابن أبي شيبه وعبد الحميد وأبو داود في ناسخه عن قتاده أن قوله (ولا تقتلوه عند المسجد الحرام) وقوله (يمسأونك عن الشهر الحرام قتال فيه . .) فكان كذلك حتى نسخ هاتين الآيتين جميعا في براءة قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ، (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة . .)^(١).

وإنما نسخ الله تعالى الحكم الأول ، أو خصصه ، أو تدرج في بيانه، بالإذن في قتل المشركين كافة ، وحبشا وجدوا ، لأنهم هم المعتدون في جميع الأحوال حيث أتوا المسلمين ، وقتلوا بعضهم في الأشهر الحرام ، وصدوهم عن المسجد الحرام ، وأخرجوهم منه ، وأكلوا أموالهم ، واغتصبوا ديارهم ، ولم يراعوا في المسلمين عهدا ولا نمة ، بل نقضوا وقاتلوا ، فكان الأمر العام بقتلهم وقتلهم ولو في الحرم جزاء وفاقا لما قاموا به نحو المسلمين وارتكبوهم في حقهم (قل قاتل فيه كبير وعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا) (وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون) (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معوقا أن يبلغ محله) (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلنا للناس سواء العاكف فيه والباد) وقد سبق بيان ذلك في أسباب النزول وقصة المسيرة التي

^(١) فخر فتح فقير ج ١ ص ١٦٦ .

أرسلها رسول الله ﷺ ففتت ابن الحضرمي في الشهر الحرام .

هـ - وأهل الحرم يحرمون بالحج مفردا يوم التروية أو يوم التاسع يوم عرفة وليس لهم تمتعا بالعمره إلى الحج كأهل الأقباق^(١) الذين ليسهم أن يمتنعوا بالعمره ثم يحلوا ثم يحرموا بالحج يوم التروية أو يوم عرفة ، كما لهم أن يفرنوا بين العمره والحج . وفي كلتا الحالتين وكلالتين وكلالتين عليهم هدى التمتع أو القران فإذا لم يقدروا عليه صام كل منهم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله ووطئه قال تعالى: (فمن تمتع بالعمره إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) قال الشوكاني : والمراد بالتمتع المذكور في الآية أن يحرم الرجل بعمره ثم يقم حلالا بمكة إلى أن يحرم بالحج ، فقد استباح بذلك ما لا يحل للمحرم استباحته وهو معنى تمتع واستمتع ، ولا خلاف بين أهل العلم في جواز التمتع بل هو عتدى الفضل أنواع الحج ، وعلى هذا التمتع ما يتيسر من الهدى فمن لم يجد لعدم المال أو لعدم الحيوان صام ثلاثة أيام في أيام الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله . وقد ثبت في الصحيح من حديث ابن عمر أنه ﷺ قال " فمن لم يجد فليصم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله " . . . وقوله: (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) الإشارة بقوله " ذلك " فيل إلى التمتع فتدل على أنه لا تمتع لحاضري المسجد الحرام كما يقول أبو حنيفة وأصحابه ، وقالوا " وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة خلافا للشافعي ، والحجة عليه قوله تعالى (ذلك لمن لم

^(١) هذا أحد قولين وهناك قول آخر بأن لهم مكة وهو الرابع كما سيأتي بعد .

^(٢) فتح القدير ج ١ ص ١٩٧ .

يكن أهله حاضري المسجد الحرام) ولأنه شرعهما للترفيه بإسقاط إحدى السفرتين ، وهذا في حق الألفي ، ومن كان في داخل الميقات فهو بمنزلة المكي بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وقرن فيصبح لأن عمرته وحجته ميقتان " فصار بمنزلة الألفي " ^(١) وقال الكمال ابن السهم : جاء في غاية البيان : ليس لأهل مكة تمتع ولا قران ، ومن تمتع منهم أو قرن كان عليه دم وهو دم جنابة لا يأكل منه ، وصح عن عمر رضي الله عنه أنه قال : ليس لأهل مكة تمتع ولا قران ، وقال فسي التحفة : ومع هذا لو تمتعوا جازوا وأسأوا وعليهم دم الجبر . . ثم قال : سدار احتجاج الشافعي على أن نسخ ترك العمرة في أشهر الحج عام في حق المكي وغيره ، ومعلوم شرعية الحج في حق الكل فجاز التمتع للكل ، وقوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) لا ينفيه إذ مرجع الإشارة إلى الهدى لا التمتع فثبت بذلك جواز التمتع لهم وسقوط الهدى عنهم " وقال ابن رشد : والتلق العلماء على أن من لم يكن من حاضري المسجد الحرام فهو متمتع ، واختلفوا في المكي : هل يقع منه التمتع أم لا يقع ؟ والذين قالوا إنه يقع منه اتفقوا على أنه ليس عليه دم لقوله تعالى : (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) واختلفوا فيمن هو حاضر المسجد الحرام ممن ليس هو : فقال مالك : حاضرو المسجد الحرام هم أهل مكة وذو طوى وما كان مثل ذلك من مكة ، وقال أبو حنيفة : هم أهل المواقيت فمن دونهم إلى مكة ، وقال الشافعي بمصر : من كان بينه وبين مكة ليلتان وهو أكمل المواقيت ، وقال أهل الظاهر : من كان ساكن الحرم ، وقيل الثوري : هم أهل مكة فقط وأبو حنيفة يقول : إن حاضري المسجد الحرام لا يقع

^(١) فهدية شرح بداية السيرة للرافعي بهلبي شرح فتح القدير ج ٢ ص ١٠ / ١٤ .

منهم التمتع وكره ذلك مالك ^(١).

والراجح من هذه الأقوال أن التمتع يصح من حاضري المسجد الحرام ومن الأتقيين لأنه تمسك مشروع ولم يرد فسي الشرع ما يمنعه والفرق بين حاضريه وغيرهم أن حاضريه لا دم عليهم أما الأتقيون فعليهم الدم ، ومما يوضح ذلك ما قاله ابن قدامة في هذا المجال ومنه " ولا خلاف بين أهل العلم في أن دم المتعة لا يجب على حاضري المسجد الحرام إذ قد نص الله تعالى في كتابه بقوله : (ذلك لمن يكن أهله حاضري المسجد الحرام) ولأن حاضري المسجد الحرام ميقاته مكة فلم يحصل له الترفة بأحد السفرين ، ولأنه أحرم بالحج من ميقاته فلتسببه المفرد وحاضرو المسجد الحرام : أهل الحرم ، ومن بينه وبين مكة دون مسافة القصر ، فنص عليه أحمد وروى ذلك عن عطاء وبه قال الشافعي ، وقال مالك : أهل مكة وقال مجاهد : أهل الحرم ، وروى ذلك عن طاوس ، وقال مكحول وأصحاب الرأي : من دون الميقات لأنه موضع شرع فيه التمسك فلتسببه الحرم . وقال : إن خرج المكي مسافرا غير متقل ، ثم عاد فاعتبر من الميقات أو قصر وحج من عامه فلا دم عليه لأنه لم يخرج بهذا السفر عن كون أهله من حاضري المسجد الحرام ، وهذا الشرط - لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام - لوجوب الدم عليه وليس بشرط لكونه متمتعاً ، فإن متعة المكي صحيحة ، لأن التمتع أحد الأساك الثلاثة ، فصح من المكي كالتسكين الآخرين ، ولأن حقيقة التمتع : هو أن يعتصر في أشهر الحج ثم يحج من عامه ، وهذا موجود في المكي ، وقد نقل عن أحمد : ليس على أهل مكة متعة ، ومعناه : ليس عليهم دم متعة لأن المتعة له لا عليه ^(٢)

^(١) بداية فقه ج ٢ ص ٦٤٧ / ٦٤٨ .

^(٢) فقه ج ٣ ص ١١٤ / ٤٦٥ .

فتبين من هذا أن جمهور الفقهاء على أن المتعة للجميع وأنها عبارة عن أداء العمرة في أشهر الحج ثم الحج في نفس العام وأن الصحيح أن السلم فيها للأقارب لأنه فرق بترك أحد السفرتين ، أما المكي فلم يترقبه فلا بد عليه وهذا هو المفهوم من قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك - الهدى - لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام). وقد أفادنا هذا الكلام الفقهي بالإضافة إلى حكم التمتع دلالة المسجد الحرام على المعنى الواسع الذي أختزنناه سابقا وهو الحرم كله بما فيه مكة وليس المسجد المخصوص المعروف.

ثم حكى الشوكاني هذا الذي رجحناه بقوله " وقيل إنها - ذلك - راجعة إلى الحكم وهو وجوب الهدى أو الصيام فلا يجب ذلك على من كان من حاضري المسجد الحرام كما يقول الشافعي ومن وافقه والعراد بمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام : من لم يكن ساكنا في الحرم، أو من لم يكن ساكنا في المواقيت فما دونها على الخلاف في ذلك بين الأئمة " (١) وقد قدمنا ذلك من كلام ابن قدامة .

و- مكانة المسجد الحرام :

- ١- فقد جعله الله تعالى قبلة للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها فسي أعظم عبادة يقومون بها بين يدي الله تعالى وهي الصلاة .
- ٢- حيث أمرهم الله تعالى بزيارته والطواف به والقيام عنده بأداء مناسك ركن آخر من أركان الإسلام وهو الحج أو العمرة قال تعالى : (وأذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وعلى كذا ضامر يأتين من كل فج عميق.

(١) فتح البير ج ١ ص ١٦٧ .

ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير . ثم ليقتضوا ثقتهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق (^{٢١}) .

٣- وهو الموضع المحيطة بالكعبة التي أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام ببنائها ويؤا له مكاتها وقواعدها وأمره بتطهيرها من كل ما سوى الله تعالى كما قال عز وجل (وإذا بونا لإبراهيم مكان البيت ألا تشرك بي شيئا ومظهر بيتي للظالمين والقاتلين والركع السجود) (^{٢٢}) وقال : (وإذا يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم) (^{٢٣}) .

٤- وهو الموضع الذي أنزل الله منه جبريل عليه السلام ليصلم إبراهيم ومن بعده محمد ﷺ مناسك الحج (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وثب علينا إنك أنت التواب الرحيم) (^{٢٤}) أخرج سعيد بن منصور وابن أبي حاتم عن مجاهد قال : قال إبراهيم : رب أرنا مناسكنا فأنه جبريل فأتى به البيت فقال : ارفع القواعد فرفع القواعد وأتم البنيان ، ثم أخذ بيده فأخرجه فاستطلق به نحو منى ، فلما كان عند العقبة فإذا إيليس قائم عند الشجرة فقال : كبر وارمه ، فكبر ورماه ، فذهب إيليس حتى أتى الجمرة الوسطى ففعل به إبراهيم كما فعل في الأولى ، ثم كذلك في الجمرة الثالثة ، ثم أخذ جبريل بيد إبراهيم حتى أتى به المشعر الحرام فقال : هذا المشعر

(^{٢١}) فتح ٢٧ / ٢٩ .

(^{٢٢}) فتح ٢٦ .

(^{٢٣}) سورة هجره ١٢٧ .

(^{٢٤}) سورة هجره ١٢٨ .

الحرام ، ثم ذهب حتى أتى به عرفات قال : وقد عرفت مما أريدك ؟
 قلنا ثلاثا ، قال نعم ، قال فلنن في الناس بالحج ، قال : وكيف أولن؟
 قال : قل يا أيها الناس أجيئوا بكم ثلاث مرات ، فأجاب العباد: لبيك
 اللهم لبيك ، فمن أجاب إبراهيم يومئذ من الخلق فهو حاج . وأخرج
 ابن جرير من طريق ابن المسيب عن عتي قال : لما فرغ إبراهيم من
 بناء البيت قال : قد فعلت أي رب فأرنا مناسكتنا ، أبرزها لنا علمناها ،
 فيعت الله جبريل فحج به . وفي الباب آثار كثيرة عن السلف من
 الصحابة ومن بعدهم تتضمن أن جبريل أرى إبراهيم المناسك ، وفي
 أكثرها أن الشيطان تعرض له كما تقدم عن مجاهد ، وقد أخرج ابن
 حزيمة والطبراني والحاكم وصححه والبيهقي في الشعب عن ابن
 عباس نحو ذلك ، وكذلك أخرج عنه أحمد وابن أبي حاتم والبيهقي^(١).
 ٥- وهو الموضوع الذي استجاب الله فيه دعاء إبراهيم لنفسه ولولده
 ولأمته ووعد الصالحين منهم بذلك كما قال تعالى : (وإذ قال إبراهيم
 رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبنني وبني أن نعبد الأصنام . رب إنهن
 أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فيترك غفور
 رحيم . ربنا إني أسكنت من ذريتني بسواد غدير ذي زرع عند بيتك
 المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم
 وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون . ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن
 وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء . الحمد لله
 الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحق إن ربي لسميع الدعاء . رب
 اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتني ربنا وتقبل دعاء . ربنا اغفر لي

^(١) فتح قدير ج ١ ص ١٤٣ / ١٤٤ .

والوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب (١).

وقال : (وإذا قال إبراهيم رب اجعل هذا بلد آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر) (٢). وقال : (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم) (٣) وقد خلق الله تعالى جميع ذلك وأكثر منه .

٦- وهو الموضع الذي جعله تعالى مثابة للناس يرجعون إليه من كل مكان في شوق وحنين وجعله مأمنا وأمانا من كل خوف ، وجعله قواما للناس ومقيما لحياتهم ومصالحهم ما تمسكوا به وأثابوا حقوقه قال تعالى (وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمانا وانفقوا من مقام إبراهيم مصلى) (٤) وقال : (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين . فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين) (٥). وقال (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) (٦) والمعنى أنه دار لمعاشهم ودينهم أي يقومون فيه بما يصلح دينهم وديارهم ، يأمن فيه خائفهم ، وينصر فيه ضعيفهم ، ويربح فيه تجارهم، ويتعبد فيه متعبدهم (٧) وقال تعالى : (أو لم تكن لهم حرما

(١) إبراهيم ٣٥ - ٤١ .

(٢) هود ١٢٦ .

(٣) هود ١٢٩ .

(٤) هود ١٢٥ .

(٥) إن هود ٩٧ / ٩٦ وقد أخرج البيهقي ومسلم وغيرهما عن أبي تر قال : قلت يا رسول الله أي مسجد وضع أول ؟ قال : مسجد حرام ، قلت ثم أي ؟ قال مسجد الأقصى ، قلت : أقم بينهما ؟ قال لم يحن سنة .

(٦) هود ٩٧ .

(٧) نظر فتح الباري ج ٢ ص ٧٩ .

أَمَّا يَجِبُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا (١٦) . وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَخْفُونَ مِنَ كُلِّ جَانِبٍ بِاعْتِرَافِهِمْ وَكَمَا يَحْدِثُ لَجُورِهِمْ كَمَا قَالَ تَعَالَى: (أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَفَتِ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ) (١٧) . وَالتَّخَفُّفُ هُوَ الْقَتْلُ وَالسَّبْيُ.

٧- وهو الموضع الذي اختاره الله تعالى على نسق البيت المعمور في السماء حتى يطوف الناس به كما تطوف الملائكة بالبيت المعمور ، وكان الله تعالى قد أمر الملائكة ببنائه أولا ، ثم أمر آدم ببنائه ثانيا ، ثم لما أغرقه الطوفان بوأ إبراهيم مكانه وقواعده وأمره برفعها فكان البيت الحرام ، قال الطوكاني في وصف البيت المعمور : في السماء السابعة ، وقيل في مماء الدنيا ، وقيل : هو الكعبة ، فطس القوايين الأولين يكون وصفه بالعمارة باعتبار من يدخل إليه من الملائكة ويعبد الله فيه ، وعلى القول الثالث يكون وصفه بالعمارة حقيقة ، أو مجازا باعتبار كثرة من يتعبد فيه من بني آدم (١٨) . والصحيح الأولان قال الجلال (١٩) : "البيت المعمور" هو في السماء الثالثة أو السابعة أو السابعة ، بحال الكعبة يزروه كل يوم سبعون ألف ملك بالطواف والصلاة لا يعودون إليه أبدا - أي لكثرة غيرهم، وقد ورد في حديث الإسراء والمعراج أن رسول الله ﷺ رآه ورأى أبا إبراهيم مسند ظهره إليه . وفي تشبيه البيت الحرام بالبيت المعمور وبنائه على سمته من التعظيم والمكأة ما لا يمكن وصفه ولا تقديره !

(١٦) قصص ٥٧.

(١٧) شعراء ٦٧.

(١٨) فتح القدير ج ٥ ص ٩٤.

(١٩) فيروز وشمل في تفسيرهما المعروف ص ٦٩٧ بهامش المصنف.

٨- وهو الموضع الذي باركه الله تعالى وجمع فيه من الآيات ما لم يوجد في غيره قال تعالى : (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً) والبركة كثرة الخير الحاصل لمن يستقر فيه أو يقصده ، أي الثواب المتضاعف والآيات البينات الواضحات منها الصفا والمروة ، ومنها أثر القدم في الصخرة الصماء - موضع قيام إبراهيم - ومنها أن الغيث إذا كان بناحية الركن اليماني كان الخصب في اليمن ، وإن كان بناحية الشامي كان الخصب بالشام ، وإذا عم البيت كان الخصب في جميع البلدان ، ومنها تحراف الطيور عن أن تمر على هوائه في جميع الأزمان ، ومنها هلاك من يقصده من الجبابرة ^(١) كما حدث مع أبرهة وجيشه ، ومن أمثلة بركته أن الصلاة فيه بمائة ألف صلاة فيما سواه كما جاء في الحديث الصحيح ، وأنه أول المساجد الثلاث التي لا تشد الرحال إلا إليها كما جاء في الحديث الصحيح لتحصيل تلك المنافع وأمثالها ، ومن ذلك أن الله تعالى ينزل على زوار البيت الحرام مائة وعشرين رحمة : ستون للمصلين وأربعون للطائفين وعشرون للناظرين . ولا تتوقف بركته ولا ينقطع أمنه حتى إن العلماء اختلفوا فيمن لجأ إلى الحرم وقد وجب عليه حد من الحدود هل يقام عليه الحد أو لا يقام حتى يخرج منه؟ فأبو حنيفة وأصحابه على أنه لا يقام عليه حتى يخرج ، والجمهور على إقامة الحد متى وجب حتى لا يكون ذريعة وضعفوا قول الآخرين ، وقد مال الصنعاني إلى المنع من إقامة الحدود في المساجد لكن على أنه للتنزيه فلو أقيمت فلا حرج قال :

(١) فتح كبير ج ١٠ ص ٣٦٢.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ : " لا تقسم الحدود في المساجد " رواه الترمذي والحاكم وأخرج ابن ماجه وقسي إسناده إسماعيل بن مسلم المكي ضعيف من قبل حفظه ، وأخرج أبو داود والحاكم وابن السكن والدرقطني والبيهقي من حديث حكيم بن حزام ، ولا بأس بإسناده وله طرق أخرى وكلها متعاضدة وقد عمل به الصحابة ، فأخرج ابن أبي شيبة عن طارق بن شهاب قال : أتى عمر بن الخطاب برجل في حد فقال أخرجه من المسجد ثم اضرباه " وأمسد على شرط الشيخين ، وأخرج عن علي " أن رجلاً جاء إليه فساد ، فقال يا قنبر : أخرجه من المسجد فأقم عليه الحد " وفي منته مقل ، وإلى عدم جواز إقامة الحد في المسجد ذهب أحمد وإسحاق والكوفيون لما ذكر من الدليل ، وذهب ابن أبي ليلى والشعبي إلى جوازه ولم ينكروا له دليلاً ، وكلته حمل انتهى على التنزيه قال ابن بطال : وقول من نزه المسجد أولى يريد قول الأولين ^(١) وتحن مع المستعين من إقامة الحدود في المساجد بعامة وفي المسجد الحرام بخاصة إلا إذا دعت الضرورة لذلك أو يخرج المحدود ليقام عليه الحد .

٩- وقد جعل الله المسجد الحرام وما حوله من الحرم مكاناً مصوناً له فدأسته في الدخول فيه بنية التملك " الإحرام " وله محظورات يجب اجتنابها وله آداب وسنن ينبغي التحلي بها ، ومن ارتكب من هذه المحظورات شيئاً كانت عليه كفارة ، وكذلك أهل الحرم أنفسهم عليهم

^(١) سبل السلام ج١ ص ٢٢٢ / ٢٢٣ وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله " ومن نكته كان أمناً " قال : من عا بطقت أعلاه فبنت ولعن لا يؤذى ولا يعلم ولا يستر إذا خرج نكته ينتبه ، وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر والأثرقي عن عمر بن الخطاب قال : لو وجدت فيه فقل خطب ما مسسته حتى يفرج منه " فطر : الفتح للقرن ج١ ص ٢٦٢ / ٢٦٣ ، وشرح منتهى الإرفاد ج٣ ص ٢٤١ .

التزامات عديدة فمن هذا وذاك ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية وهو كثير منه قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد ^(١) وقوله تعالى : (وأنتم حرم) تشمل المحرمين وأهل الحرم . وقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء ما قتل من النعم يحكم به ثلثا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فنتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام . أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما تمت حرمنا واتقوا الله السذى إليه تحذرون) ^(٢) وقوله تعالى : (ولا تعلقوا رءوسكم حتى يبلغ الشهى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) ^(٣) إلى غير ذلك.

ومن السنة ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال : " إن إبراهيم حرم مكة ، وإني حرمت المدينة ما بين لابتيها فلا يصاد صيدها ولا يقطع عضاها ^(٤) أخرجه أحمد ومسلم والنسائي وغيرهم من حديث جابر وأنس وأبي هريرة وعائشة وغيرهم وعن النبي ﷺ أنه قال : " إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض وهي حرام إلى يوم القيامة " أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث ابن عباس ، وأخرجه الشيخان وأهل السنن من حديث

^(١) لقطة ١ .

^(٢) لقطة ٩٦ / ٩٦ .

^(٣) لقطة ١٩٦ .

^(٤) عضاها : نبتاتها القوي أو كل شجر له شوك صغر أو كبير .

أبي هريرة، وأخرجه البخاري تعليقاً ، وأخرجه ابن ماجه من حديث صفية بنت شيبة ، وأخرج الشيخان وغيرهما عن أبي شريح العدوي قال : قام النبي ﷺ الغد من يوم الفتح فقال : " إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس ، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دمياً ولا يعصد بها شجرة ، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا : إن الله قد أنزله عليه ولم يأتكم لكم وإنما لأن لي ساعة من نهار ، ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها أمس " .

١٠ - سألوا الله سبحانه وتعالى بين الكفر به والصد عن سبيله وعن المسجد الحرام وفي ذلك من الدلالة على تعظيم المسجد الحرام ومكانته ما فيه حيث جمع بين هذه المنكرات في إطار واحد وإذا كانت غير متساوية في الحاققة حيث الكفر أكبرها فإن الوعد الشديد بجمعها قال تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل) وقال سبحانه : (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ، ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم) .

١١ - نوه الله سبحانه وتعالى مرتكبي المعاصي في المسجد الحرام بالعذاب الأليم وسمى ذلك ظمناً وميلاً وإلحاداً إلى الظلم ، وقد اختلف العلماء في هذا الظلم والإلحاد به فقول هو الشرك ، وقيل للشرك والقتل وقيل صيد حيواناته وقطع أشجاره وقيل هو الحلف فيه بالإيمان الفاجرة ، وقيل المراد المعاصي فيه على العموم ، وقيل المراد بهذه الآية أنه يعاقب بمجرد الإلحاد للمعصية في ذلك المكان - وإن لم

يغطيها - وقد ذهب إلى هذا ابن مسعود والضحاك وابن عمر وابن زيد وغيرهم حتى قاتلوا لو هم الرجل في الحرم بقتل رجل في عدن لعنهم الله ، والحاصل أن هذه الآية دللت على أن من كان في البيت الحرام مأخوذاً بمجرد الإرادة للظلم فهي مخصصة لما ورد مسن أن الله غفر لهذه الأمة ما حدثت به أنفسها ^(١) . إلا أنه يقال إن الإرادة فيها زيادة على مجرد حديث النفس ^(٢) .

١٢- ومن جواب هذه المكنة العظيمة أن الله تعالى سأل في - المسجد الحرام بين المقيم فيه - العاكف - والباد - الطائر عليه من غير أهله - قال تعالى : (والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) وقد اختلف العلماء في المراد بهذه المساواة فقيل إنها عامة في كل شيء . والمعنى جعلناه للناس على العموم يصلون فيه ويطوفون به مستويين فيه العاكف وهو المقيم فهو الملازم له ، والباد الواصل من البادية والمراد به الطائر عليه من غير فرق بين كونه من أهل البادية أو من غيرهم . فما بال المشركين يصدون النبي ﷺ وأصحابه عنه كما حدث في الحديبية . واختلفوا في مكة فذهب مجاهد ومالك إلى أن دور مكة ومنازلها يستوي فيها المقيم والطائر ، وذهب عمر بن الخطاب وابن عباس وجماعة إلى أن للقاء إن يستزل حيث وجد وعلى رب المنزل أن يزويه شاء أم أبى ، وذهب الجمهور إلى أن دور مكة ومنازلها ليست كالمسجد الحرام ، ولأهلها منع الطائر مسن التزول فيها ، والحاصل أن الكلام في هذا راجع إلى أصليين : الأصل

^(١) عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ " إن الله تجاوز عن أمة ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به " متفق عليه .
^(٢) فتح الباري ج ٢ ص ١٤٧ .

الأول ما في هذه الآية هل المراد بالمسجد المسجد نفسه أو جميع الحرم أو مكة على الخصوص ، والثاني هل كان فتح مكة صلحاً أو عنوة ؟ وعلى فرض أن فتحها كان عنوة هل أقرها النبي ﷺ في بد أهلها على الخصوص ؟ أو جعلها لمن نزل بها على العموم ؟^(١) وسواء كان المراد هذا أو ذلك فإن الدلالة من المراد أيضاً كان على عظمة الموضع بعامة لا خلاف عليها والآية دليل على ذلك ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في الآية قال : هم في منازل مكة سواء ، فينبغي لأهل مكة أن يوسعوا لهم حتى يقضوا مناسكهم ، وقال الباقون وأهل مكة سواء يعني في المنزل والحرم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن عبدالله بن عمرو قال : من أخذ من أجور بيوت مكة إنما يأكل في بطنه ناراً^{*} وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال : كان عمر يمنع أهل مكة أن يجعلوا لها أبواباً حتى ينزل الحاج في عرصات الدور ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال : مكة مباحة لا تؤجر بيوتها ولا تباع رباها^{*} (٢) وروى أنها كانت تدعى المسوانب على عهد رسول الله ﷺ ، ولم تقسم بين القادمين فصارت وفقاً على المسلمين كبقاع المناسك فإن سكن بأجرة لم يأنم بدفعها للحاجة .

١٣- ومن جوانب هذه المكة العظيمة أن الله تعالى منع المشركين من الاقتراب من المسجد الحرام فضلاً عن دخوله ، وتحريم الاقتراب أبلغ من تحريم المباشرة كما جاء في تحريم الخمر وتحريم الصلابة أثناء السكر ، وعلى المؤمنين أن يقوموا بمنع المشركين من هذا الاقتراب

(١) نظر فتح فقير ج ٢ ص ١١٧ .

(٢) شرح منتهى الإرادات ج ٢ ص ١١٤ / ١١٥ .

من المسجد الحرام، وقد بيّنت الآية الكريمة السبب في هذا المنع وهو نجاستهم ، وعلى المؤمنين أن يقوموا بذلك مسهما كانت ظروفهم التجارة والاقتصادية فإن الله سبحانه مالك الملك سيقتهم ويعوضهم خيراً (يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خلتكم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم) والتنجس هو الذر ، قال قتادة ومعر: إنهم وصفوا بذلك لأنهم لا يتطهرون ولا يمسحون ولا يتجنبون التجمعات ، وقيل لأن معهم الشرك وهو بمنزلة النجس . وقد اختلف العلماء في نجاسة المشرك هل هي نجاسة عينية أو حكمية معنوية ؟ فقال الظاهرية والزيدية والحسن البصري وهو محكي عن ابن عباس أن نجاستهم عينية ، وذهب الجمهور من السلف والخلف ومنهم الأئمة الأربعة إلى أن الكافر ليس نجس الذات ولكنه نجس الاعتقاد فالنجاسة حكمية معنوية حيث أحل الله طعالمهم وثبت عن النبي ﷺ أنه أكل في آتيتهم وشرب منها وتوضأ فيها وأنزلهم في مسجده مما يدل على أن نجاستهم ليست ذاتية عينية وإنما حكمية معنوية بسبب عقيدتهم وشركهم^(١) ، ثم اختلف العلماء أيضاً في دخولهم المسجد الحرام هل هو الحرم كله أو المسجد نفسه ؟ كما اختلفوا أيضاً في دخولهم سائر المعابد هل يمنعون منها أيضاً كالمسجد الحرام أو هذه خاصة بالمسجد الحرام ؟ فذهب أهل المدينة إلى منع كل مشرك عن كل مسجد، وقال الشافعي : الآية عامة في سائر المشركين خاصة في

^(١) قال ابن رشد : ولما مشرك في قوله تعالى (إنما المشركون نجس) فمن حمل هذا على طاهره قلنا بنجاسة عين ومن لفرجه مخرج قلنا لهم نجاسة - بل هي طاهر العين - فنجاستهم حكمية . ثم رجع الأول على ظاهر الكتاب : فله بدلة فمجهول به ١ ص ١٠ / ٢١ .

المسجد الحرام ، فلا يمنعون من دخول غيره من المساجد . قال ابن العربي : وهذا جمود منه على الظاهر لأن قوله تعالى (إنما المشركون نجس) تنبيه على العلة بالشرك والتنجاسة ويجب عنه بأن هذا القياس مردود بريته ﷺ لئلا ينال في مسجده وإنزال وقد ثقف فيه ، وروى عن أبي حنيفة مثل قول الشافعي ، وزاد أنه يجوز دخول الذمى سائر المساجد من غير حاجة ، وقيد الشافعي بالحاجة ، وقال قتادة إنه يجوز ذلك للذمى دون المشرك ، وروى عن أبي حنيفة أيضاً أنه يجوز لهم دخول الحرم والمسجد الحرام وسائر المساجد ، ونهى المشركين عن أن يقربوا المسجد الحرام هو نهى للمسلمين عن أن يمتكئوا من ذلك . وأما العام الذي منعوا فيه فقول إنه سنة تسع وهو العام الذي حج فيه أبوبكر على الموسم ، وقيل سنة عشر قاله قتادة ، قال ابن العربي وهو الصحيح الذي يعطيه مقتضى اللفظ ، لأن سنة تسع هي التي وقع فيها الأذان والنهي ثم قيل بعد علمهم هذا فيكون سنة عشر ، وقد أخرج عبدالرازق وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر قال قال رسول الله ﷺ : " لا يدخل مسجدا هذا بعد علمنا هذا مشرك إلا أهل العهد وخدمكم " قال ابن كثير تفرد به أحمد مرفوعاً والموقوف أصبح وأخرج سعيد بن منصور وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : كان المشركون يجيئون إلى البيت ويجنون معهم بالطعام يتجرون به ، فلما نهوا عن أن يأتوا البيت قال المسلمون : فمن أين لنا الطعام ؟ فأنزل الله (وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء) قال فأنزل الله عليهم المطر وكثر

خيرهم حين ذهب المشركون عنهم^(١).

١٤ - وليست هذه المكاتة العظيمة للمسجد الحرام طارئة في الإسلام وإنما كانت له على مر التاريخ حتى ظن بعض الناس أن ترجمتها في النفوس إلى عصاة المسجد وعناية بزالريه من مساقاة إلى رفادة تساوى الإيمان بالله واليوم الآخر والجهاد في سبيله ، فصحيح الله سبحانه وتعالى لهم ذلك المفهوم الخاطي وبين لهم أن هذه المكاتة وتقديرها يجب أن تتبع من الإيمان بالله والقيام بأوامره من صلاة وزكاة وجهاد ، وأن عصاة المسجد الحرام ومساقاة أهله مهما بلغت من المكاة والمنزلة فينها لن تغني عن الإيمان ، بل ولا تساويه ، بل هي أقل منه وبدونه ستكون هباء منثوراً . جاء ذلك حين تفاضل العباس وعلى فقد أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : قال العباس حين أسر يوم بدر : إن كنتم سيقتمونا بالإسلام والهجرة والجهاد لقد كنا نهمر المسجد الحرام ونسقي الحجاج ونفك العاني فأنزل الله (أجهلتم مساقاة الحاج وعصاة المسجد الحرام) الآية يعني أن ذلك كان في الشرك فلا أقبله ، وأخرج ابن مردويه عنه أيضاً في الآية قال : نزلت في علي بن أبي طالب والعباس ، وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن الشعبي قال : تغافر علي والعباس وشيعة في المساقاة والحجاة فأنزل الله هذه الآية . ولا ينقص ذلك من فضل العصاة والمساقاة ولكن يشترط لهما الإيمان أولاً حتى يكونا مقبولين فلا عبرة لأى بر لا يقوم على الإيمان قال تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وقال (ما كان للمشركين أن يعملوا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفي

^(١) فتح لقدير ج ٢ ص ٣٥٠ / ٣٥١.

التار هم خالدون . إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين . أجمعتم سفاية الحاج وعسارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين . الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون (وهؤلاء المؤمنون العاملون هم أولياء المسجد الحرام وأصحابه وليس المشركين الذين لم يعرفوا له إلا الصارة المادية والصد عنه والصغير والتصفيق) ومالهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون) .

١٥ - وتحققا لهذه المكانة واستنفاذا للمسجد الحرام من المشركين ، وإسناده للمؤمنين الصالحين ، وتطهيرا له من الأصنام التي عبت من دون الله ، وعد الله رسوله محمدا ﷺ بفتح مكة ودخول المسجد الحرام في أمن وأمان هو وأصحابه ثم دخول الناس في دين الله أفواجا، وكان صلح الحديبية تمهيدا لذلك ثم كان الفتح الأكبر والتطهير الأعظم للمسجد الحرام ودخول الناس في دين الله أفواجا ، وقد حكى القرآن الكريم ذلك في سورة الفتح حيث رضى الله عن المؤمنين الذين بايعوا رسول الله ﷺ تحت الشجرة على قتال المشركين ولكن الله تعالى أجل لهم ذلك القتال رعاية لضعفاء المسلمين في مكة حتى لا يقتلوا مع المشركين قال تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوبا أن يبلغ محله ، ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تطوهم أن تطوهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله

في رحمة من يشاء لو تزيّلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما) ثم قال (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين مطمئنين رءوسكم مقصرة لا تخافون فاعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فقها فريسا) قال المفسرون : إن الله سبحانه أرى نبيه ﷺ في المدينة قبل أن يخرج إلى الحديبية كأنه هو وأصحابه حلقوا وقصروا ، فأخبر بذلك أصحابه ففرحوا وحسبوا أنهم سيدخلون مكة عامهم هذا فلما رجعوا من الحديبية ولم يدخلوا مكة قال المنافقون : والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا دخلنا المسجد الحرام ! فأنزل الله هذه الآية ، ثم كان فتح مكة وتطهير المسجد الحرام ودخول الناس في دين الله أفواجا سنة ثمان من الهجرة فقال تعالى : (إذا جاء نصر الله والفتح . ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا . فسبح بحمده ربك واستغفره إنه كان توابا) وبهذا التقل المسجد الحرام وولايته إلى رسول الله ﷺ والمسلمين ليقيموا بهارته المادية والمعنوية ويحافظوا على طهارته وسلامته من رجس المشركين ، ويصونوا مكانته العظيمة من أي عدوان عليها أو تقصير فيها ، ومنذ ذلك الفتح المبين والعناية به وبعمارته وطهارته ونظافته وتوسعته مستمرة حتى قام خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز بأعظم توسعة تمت فيه وجاءت أكبر من جميع التوسعات التي تمت من قبل وأصبح زائرو المسجد الحرام على مدار العام يشعرون بالأمن والأمان ويجدون كل ما يحتاجون إليه في سهولة ويسر ، ورغم كثرة الأعداد وتجاوزها للملايين لا تقع أزمة في أي شيء .

١٦- ومن التّشبهات التي أثارها أعداء الإسلام حول المسجد الحرام ومكائنه ما قاله جولدزيهر وادعى فيه أن محمدا ﷺ وأصحابه استمروا على عبادة الأصنام والحجارة غير أنهم استبدلوا هذا التّشابه الذي يسمونه : " الكعبة " بالأصنام التي كانت من قبل حتى يكون للدعوة الجديدة أسلوب مختلف وتغيير ملحوظ .

وهذا ادعاء باطل يدل على جهل قائله أو خبثه ، فالقرآن الكريم قد شن حملة شعواء على الأصنام وكل ما يعبد من دون الله حتى ولو كان الكعبة ، وقد حاول المشركون أن يفرّوا برسول الله ﷺ بكل المغريات ليبقى لهم على الأصنام أو يسلم بعبادتها يوما ويهدون إلهة يوما فنزل قوله تعالى (قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون . .) السورة ، وشن القرآن الكريم حملة أخرى على الشرك والمشركين سواء كان بعبادة الأصنام أو غيرها ، بل أحبط الرياء الذي يكون العمل فيه غير خالص لله بل تشويه شوائب من مراعاة الناس وإتقاء أمور أخرى غير وجه الله ، قال الله سبحانه لا يقل من العمل إلا ما كان خالصا لوجهه الكريم .

وتقدّس الكعبة وتعظيمها لا يدخل من قريب أو بعيد في عبادة الله وحده لا شريك له . كل ما هنالك أننا نعبد الله تعالى وحده كما أمرنا ونخلص له وحده ذلك العمل ، فهو الذي أمرنا بالطواف فتطوف استجابة لأمره وإخلاصا له ، وهو الذي أمرنا باستقبال الكعبة في الصلاة فتولّى وجهنا شطرها استجابة لأمره وإخلاصا له ، وقد قبل رسول الله ﷺ الحجر الأسود وأمرنا بتقبيله واستلامه ونحن نفعل ذلك طاعة لله ورسوله وتأسيا بفعله ﷺ دون أن يداخلنا أدنى شك في أنه لا يضر ولا ينفع كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يقبله : " والله إني أعلم أنك حجر

لا تضر ولا تنفع ولو لا أني رأيت رسول الله ﷺ يقول ما قبلتكم " فكل
صلنا وتعلمنا للكعبة والمسجد الحرام إنما هو من أمر الله وطاعته
والإخلاص له والتباعد عنه ﷺ وطاعته كما أمرنا ، ولفظ كبير بين من
بعد صنما ويعتقد ضربه ونفعه أو يرأى شخصا مخلوقا وبين من يعبد الله
وحده لا شريك له وما يستلزم ذلك من طاعته في كل ما يأمر به والإخلاص
في ابتغاء مرضاته وثوابه وهذا ما لم يفهمه جولدنبرغر أو فهمه ولكن
أظهر خيئه وعداوته للإسلام .

التعليق في فلسفة التاريخ
عبد ابن خلدون

د. مختار محمود عطالله *

تمثل مقولتنا "العلية" و "الكلية" مجتمعين أحد المحددات الفاصلة بين ما هو من عمل المؤرخ، وما هو من عمل فيلسوف التاريخ. فبينما ينقيس المؤرخ - محكوماً بمنهجية التصديد - في زمنية منكششة على الحدث مؤطراً بطة جزئية؛ يتجاوز فيلسوف التاريخ حاجز الزمان اللحظي كيطار للواقعة إلى خلق آلية للتعميم تسمح باستكناه الاندماج المنطقي لمجموع الظل الجزئية في علة واحدة.

* مدرس فلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

وباعتبار أن ابن خلدون- باتفاق الباحثين في الشرق والغرب - هو مؤسس ذلك الفرع من الدرس الفلسفي الذي يعرف بـ "فلسفة التاريخ" فإن الكشف عن موقفه من "التعليل" في تحليلاته المبتكرة التي اتخذت من المادة التاريخية التقليدية موضوعاً لها، من شأنه أن يزيد من التحديد المطلوب لخطوط التمايز بين التاريخ وفلسفة التاريخ، وأن يسهم في تثبيت وجود هذا النوع من الدراسة التاريخية التي لا يخضع صاحبها للأطر الزمانية، ولا يهاب اللوج إلى بلوغ الواقعة التاريخية لتفسيرها وفهمها، أو لنقدها وردها تأسيساً على معطى عقلي ما.

إن الروح تدب دائماً في أفكار ابن خلدون التاريخية بفضل مسريان "العقلانية" فيها. وإن العقلانية لا تحيا إلا بقيام التعليل كأداة قادرة على خلق مسوغ حقيقي يكشف عن معقولة التاريخ، التي توضع كفرضية مسئلة متلفاً قبل التعامل مع الوقائع التاريخية على أنها مادة للتفسير والتأمل العقليين.

مداخل البحث :

١- التعليل بين التاريخ وفلسفة التاريخ

التعليل عمل فلسفي، ومفهوم العلية من المفاهيم الفلسفية، ولكنه مع ذلك ليس حكراً على التفكير الفلسفي بفروعه المختلفة، وإنما يشترك فيه تخصصات علمية أخرى، يأتي ضمنها التاريخ. فإن أحداً لا يمكنه أن ينكر على المؤرخ تعليل الحوادث ومحاولة البحث عن أسبابها المباشرة^(١). ومع التسليم بذلك يبقى هناك فروق بين تعليل المؤرخ، وتعليل فيلسوف التاريخ؛ من حيث: الماهية، والغاية، والنتائج والمنهج^(٢).

ومن هنا نتجلى فائدة التطويل كعمل فلسفي في تحويل (مركز الدراسات التاريخية من الاهتمام بالمعارك الحربية، والمعاهدات السياسية التي ليس لها معنى، إلى مبحث معرفي نقدي، يهدف إلى تعديل الدراسة التاريخية من التاريخ السياسي والعسكري إلى فلسفة الحضارة)^(٣)، فلا يتحقق ذلك إلا بمعرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية، والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال^(٤).

ولاشك أن استنباط العلة - في ضوء هذا التباين المنهجي في تناول التاريخي، وفي ضوء مقولة "الكلية" التي يحرص عليها فيلسوف التاريخ - سوف تختلف مقتضياته ونتائج، فعند المؤرخ تمتد علل جزئية عديدة أفقياً متجاورة لتكون "التاريخ"، ويظل الزمان والمكان ظاهرين ضروريين الحضور؛ للتمييز بين الوقائع التي لا يمكن تجاهل أسباب الاختلاف بينها. وعند فيلسوف التاريخ تستحيل هذه العلل الجزئية العديدة إلى علة كلية واحدة تتحكم في مسار التاريخ، وتشكل أحداثه ووقائعه منظورا إليها بمعانيها وعبرها، وليس بتفصيلاتها المكثفة والزمانية. فيتلاشى الزمان والمكان، وتخفى تبعاً لذلك الحدود الفاصلة بين العلل الجزئية لتكون علة واحدة.

٢- كيف يستخرج فيلسوف التاريخ العلة ؟

في ضوء التسليم بأن تطويل التاريخ عمل عقلي يدخل كخيط ممتد في نسيج محاولة متكاملة للرفق بالدرس التاريخي، ولتحويل التاريخ إلى "علم" ذي منهج صارم؛ ولكنها صرامة تناسب كونه اجتماعي الموضوع؛

يمكن تحديد عاملين اثنين يؤثران في عملية استكشاف العلة التي يمارسها
فيلسوف التاريخ، وهذان العاملان هما:

أ- التخصّص: وبه تتحقّق معايضة فيلسوف التاريخ الأجواء الثقافية والاجتماعية والنفسية للأشخاص الذين تدور الواقعة في فلكهم. وفي ذلك يحاول أن يتمثّل في نفسه سلوكهم الباطني ليدرك حقيقة سلوكهم الخارجي؛ متخيلاً وجوده هو ذاته في ظروف كالظروف التي وجدوا هم فيها من قبل. ^(١)

ب- تطبيق التعليل على الواقعة وليس تطبيق الواقعة على التعليل: وهنا لابد لفيلسوف التاريخ من أن يدور في فلك الحدث التاريخي لا ينفك عنه، ويتخذ موضوعاً لتأملاته: منه ينطلق، وفيه يتأمل، ومن أجله يفكر، وإليه يعود بنظرته إلى علته. وليس له أن يفعل العكس فيتخذ من تعليله موضوعاً للتأمل، فإن ذلك من شأنه أن يخرج بالعمل من فلسفة التاريخ إلى الفلسفة العامة مبرهنًا عليها ببعض وقائع التاريخ.

إن حاجة فيلسوف التاريخ إلى الواقعة التاريخية هي حاجة الباحث لموضوعه، ولا يعدو التعليل أن يكون إحدى آليات فهم هذا الموضوع أو نقده. فإنه إذا كان التعليل أحد مظاهر العقلانية في التساؤل؛ فإن الحدث نفسه أحد مظاهر المعقولية في الموضوع (وبما أن المعقولية صفة لما هو معقول، فلا بد من موضوع يحمل هذه الصفة، ولقد كان الحدث هو الحامل. الحدث بما هو فعل إنساني في الزمن التاريخي، والنظر في الحدث بما هو فعل إنما هو حصر لموضوع علم التاريخ). ^(٢)

٣- ابن خلدون وفلسفة التاريخ

ليس الغرض هنا إعادة ما تناوله كثير من الباحثين العرب وغير العرب بشأن ريادة ابن خلدون لفلسفة التاريخ، وإنما الهدف هو الإجابة عن هذا السؤال: هل المنتج الفكري الخلدوني في البحث التاريخي "تاريخ" أم "فلسفة"؟ وبالتالي: هل البحث في فكر ابن خلدون في تحليل التاريخ من قبيل العمل الفلسفي؟

ولنذكر هنا بما قرره ابن خلدون نفسه من أن التاريخ برمته فرع من فروع الدرس الفلسفي. هذا إن أردنا له أن يكون "علمًا". يقول ابن خلدون في تعريفه للتاريخ (وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلق)^(٧)، والحكمة هي الفلسفة، ولاسيما الفلسفة بالمعنى النظري الذي يولي في الوقت ذاته الجانب العملي الاهتمام الأوفى (إن التاريخ عند ابن خلدون جدير بأن يكون علمًا من علوم الفلسفة وخلق)^(٨) إن ابن خلدون يدافع هنا عن جدارة التاريخ أن يكون من فروع الفلسفة، ويقدم مسوغات قبوله ضمن علومها. ومن هذه المسوغات أنه يحتوي على إحدى أهم مقولات الفلسفة ومفاهيمها وهو "التعليل".

إن مستوى العلمية الذي أراد ابن خلدون أن يرقى بالتاريخ إليه لابد أن يمر بالنهج الفلسفي العقلاني الذي يفرض أن ننظر إلى التاريخ كقيمة وحقيقة لها ذات معتبرة بنفسها، ثابتة بثبات وجودها، ولها متغيرات كذلك تساعد على فهمها. وهذان الشرطان هما ما يجعلان هذا الشيء علمًا عند ابن خلدون الذي يقول (وإذا كان كل حقيقة متعلقة بطبيعة يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل

مفهوم وحقيقة علم من العلوم بخصه (٩١)، وبذلك يكون التساريخ (علماً يقوم على أسس في البحث، وطريقة في سير أغوار حقيقة الوقائع التاريخية للوقوف على أسبابها) (٩٢).

مستلزمات تعطيل التاريخ عند ابن خلدون

سنعرض هنا لأهم المقترضات التي تلزم عن قيام ابن خلدون بتعطيل التاريخ على النمط الفلسفي المبكر. وهي تمثل شروطاً يجب توافرها لبناء الخلفية المعرفية للتعطيل وهي: التسليم بمعقولية التاريخ، والكلية، والأخذ بمبدأ قانونية موجّهات المسار التاريخي؛ بعض هذه المستلزمات سابق على التعطيل، وهو التسليم بمعقولية التاريخ، وبعضها مصاحب له ملازم له وهو الكلية، وبعضها ناتج عنه لزوماً وهو القانونية.

١- التسليم بمعقولية التاريخ، وبقدرة العقل على الكشف عنها المعقولية وصف لازم للتاريخ عند ابن خلدون، وأحداثه تسير وفق سياق يمكن الكشف عنه بمنهج عقلي. وهذا المنهج العقلي ركيزة لما يمكن تسميته العقلانية في التساؤل التاريخي. أي أن العقلانية هي الإطار الضروري لعمل فيلسوف التاريخ، بينما المعقولية هي الوصف اللازم لحوادث التاريخ المكوّن لموضوع صالح للنظر والتأمل العقليين. من هنا فإن 'معقولية التاريخ' فرضية مسلمة يطرحها فيلسوف التاريخ ضمن منظومة القواعد الموضوعية في منهجه بصورة مسبقة. وتتلقى معها كل الاحتمالات المضادة، كالمثبية، والصدفة، وغيرها. ومن خلال الوعي التخلدوني بهذه المعقولية يمكن القول بأن العسل القابعة وراء الأحداث، والقاعة فيها ضرورة، والمخرجة لها على الشكل الذي خرجت عليه؛ هي الخط المتواصل الضامن لوجود هذه المعقولية،

ونقطة الوصول التي يعبر عنها فيلسوف التاريخ لإدراك المعقولة، والبرهنة على وجودها، وضبط لهما بضوابط علمية من خلال عملية (التعليل) التي هي استخراج اجتهادي للعقل.

ويمكن توضيح هذه الشبكة للعلاقات بين مقولات فيلسوف التاريخ، ومقولات التاريخ، ومنتج العملية البحثية القائمة بينهما على أساس قدرة العقل على الكشف عن معقولة التاريخ باستخراج عقله، - كما تضمنه النص الخلدوني - على النحو التالي:



معقولة التاريخ إطار موضوعي للبحث عن العقل

باعتبار أن التراث اليوناني كان ذا أثر كبير في تكوين العقل الفلسفي في الحضارة الإسلامية على امتداد قرونها فإن أرسطو منذ أن خصص الكتاب الثامن من كتابه "السياسة" بابوايه العشرة للبحث عن العقل المختلفة لظاهرة الثورات في ظل الأنواع المختلفة للحكومة^(١١)، وقضية البحث عن العقل في التاريخ تأسيساً على التسليم بمعقولة أحداثه تمثل إحدى أهم مقولات عمل الفيلسوف في ذلك التاريخ.^(١٢)

عقلانية المنهج ضرورة للكشف عن العفل

يقدم ابن خلدون في إصراره على الألبسة العقلانية في التناول التاريخي، والذي من أهم نتائجها الكشف عن علل الوقائع التاريخية، تسقاً جديداً للمنهج المتبع في التاريخ لم يكن معهوداً عند السابقين عليه من المؤرخين. هذا التمسق مبني على ضرورة "عقل الحوادث"، ومن مقتضياته الثقة المطلقة في العقل كأداة للتاريخ، وليس الاكتفاء والاكتفاء بالنقل وآليات التسنيد كما كان شائعاً.

وبمقتضى مقولة ابن رشد الأثرية "من رفع الأسباب فقد رفع العقل" (١٢) عمل ابن خلدون على استكشاف الأسباب والعفل في الأحداث التاريخية المنقولة بالعفل حتى يحقق شوطاً في غايته التي تسعى إليها، وهي تأسيس علومية للتاريخ؛ أي تحويله إلى علم يدرس وفق المنهج العلمي المتبع في سائر العلوم الحتمية. وتطويراً للخط نفسه الذي سار عليه ابن رشد ربط ابن خلدون بين "إنسانية الإنسان" و "عقلانيته" و "وقوفه على الأسباب والمسببات في فكره". يقول ابن خلدون (الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوانات. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته). (١٤) وقد لا تجد من يرفع من شأن العلم بالأسباب إلى حد اعتبارها آية عقلانية الإيمان ومن ثم إنسانيته كما فعل ابن خلدون. ولم يأت هذا إلا في إطار الإيمان بالطبيعة المعقولة للفعل الإنساني بصورة عامة، ومن ثم صلاحه أن يكون موضوعاً للعقلانية.

طلاقة قدرة العقل فيما هو موضوع له

هناك سؤال مهم تثيره بعض المواقف الخلدونية من حدود المعرفة العقلية، ومن منهج تناول الفلسفي للقضايا يدل عليها عنوان لفصل في مقدمته (فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها).^(١٢) وهذا السؤال هو: ألا يعد القول السابق مناقضاً لموقف ابن خلدون من المعرفة العقلية ومحدوديتها؟ مما كان سبباً في هجومه على الفلاسفة، وقد خصص إصرارهم على البحث عن العقل والأسباب بكلام قاطع باعتباره دليلاً على ضلالهم. يقول ابن خلدون (إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحس منه وما وراء الحس تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعقلها بالأنظار الفكرية والأمية العقلية).^(١٣) ويبين أن هذا المنهج يؤدي بالضرورة إلى الضلال (وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر، ولا يحلو منه بطائل ولا يظهر بحقيقة ... فزلت قدمه وأصبح من الضالين السهالين).^(١٤) أي أنه بصفة عامة، وفي موضوع البحث عن الأسباب خاصة يوصف العقل بالمحدودية؛ ومن ثم بالقصور عن القيام بعملية التعليل.

هذا الفهم الخاطي لموقف ابن خلدون من العقلية كمنهج وحيد جدير بنقل التاريخ إلى الطومية؛ ينطلق من تصميم الحكم على العقل بالعمى في خطوة يستلزم بها المفكرون المحافظون قضية الإيمان التمسيمي بالغيب. وهي تنطوي على تشويش واضح أبان عنه ابن خلدون بجلاء عندما فرق بين ما يمكن للعقل أن يعمل فيه من موجودات، وبين ما لا يمكنه العمل فيه منها. ففي القسم الأول يجد العقل موضوعات للعقلنة وللتناول بآلياته، وفي الثاني تتعدى مثل هذه الموضوعات. ومن ثم فهو

قدير دقيق ثقة بالإطلاق فيما يصل فيه من موضوعات. وما لا موضوع له فيه من مجالات الإدراك الإنساني الأخرى، كالميتافيزيقيا وقضايا عالم الغيب؛ يوصف بالتوقف لانهاء موضوعات العقلنة. والمثال الذي يقدمه ابن خلدون في ذلك دال، حيث شبه العقل بميزان الذهب فقال (وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما فوق طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال).^(١٨)

بهذا يفرض ابن خلدون على العقل أن يتحرك في فضاء التساريخ لا غير، وهذا الفرض ليس نبلاً منه، بل صيانة له عن التيه ونقصاً للشدوات العاقلة؛ لكي تتعقب حقائق الأمور في نسوج الوجود الإنساني، وليس خارجه.^(١٩)

مراتب العقل

من المهم في سبيلنا نحو تبيان إمكانية العقل للعمل في استخراج العقل من الوقائع التاريخية أن نقرأ هذا النص المهم لابن خلدون لتحديد به مراتب العقل وقواه، بفرض معرفة المرتبة التي من شأنها النظر في العقل التاريخية. يقول ابن خلدون (إن الإنسان من جنس الحيوانات، وإن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على التقاسم، وهو العقل التمييزي. أو يقتضي به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو العقل التجريبي. أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه، وهو العقل النظري).^(٢٠)

والنتيجة المهمة التي أود تسجيلها إزاء هذا النص أن العقل بمراتبه الثلاث يرسخ لدى ابن خلدون الإيمان بالطبيعة البشرية بوصفها جوهرًا عاقلًا بالأساس، وذلك كما يقول (فيكمل العقل بذلك في حقيقته، ويصير عقلا محضاً، ونفساً مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية).^(١١) وتتمظهر هذه الطبيعة في مناشطه كافة بمستوياتها المتدرجة، ولذلك فالمعلانية - كوصف إنساني - فعل مؤسس للعلم (بما في ذلك علم التاريخ).^(١٢)

وهنا تطرح السؤال التالي الذي ينتقل بنا إلى لب قضيتنا، وهو: أي مرتبة من هذه المراتب يرى ابن خلدون أنها القادرة على استخراج العسل التاريخية؟ ولإجابة عن هذا السؤال لابد من النظر إلى أنواع العسل عنده لبيان المقابلة المتوازنة بين الآلة "مرتبة العقل"، والموضوع "توع الطة".

أنواع العسل

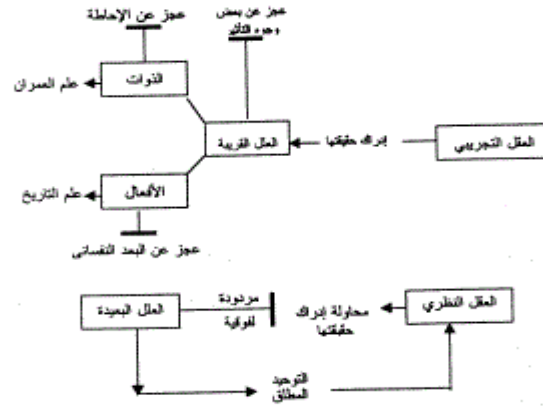
في الحديث عن أنواع العسل تصطبغ بالرأي الشائع بين الباحثين المعنيين بالفكر الخلدوني، وهو أن ابن خلدون يميل في فهمه للتعليل إلى أصول الفقه. والحقيقة التي أراها واضحة من النص الخلدوني نفسه أنه متأثر بالموقف الفلسفي اليوناني. والتبون بين الفهمين للعقل وأنواعها كبير، وسيترتب عليه الموقف من السؤال المطروح.

ويذهب بحثي هذا إلى أن ابن خلدون في تصنيفه للعقل كان متأثراً بالموروث الفلسفي الإغريقي العربي. وأنه لم يخرج على التصنيف التقليدي للعقل، الذي يقسمها إلى نوعين: عقل قريبة، وعقل بعيدة. وبني على ذلك موقفه من إمكان عمل العقل على استيعابها. فقال بأن العقل قاصر على معرفة العقل القريبة. وبامتناع قدرته على معرفة البعيدة.

للعقل - إذن - قدرة على العلم بالعقل القريبة، ولكن ذلك يتم مع مراعاة عجزه عن أمرين في محيط هذه العقل: أولهما الإحاطة الكاملة بكل العقل في الوجود، فهذا مما لا طاقة له به. يقول ابن خلدون (ولا تثق بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكانات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسلفاً رايه في ذلك)^(١٢) والثاني معرفة الوجه الحقيقي لتأثير بعض الأسباب في مسبباتها، وذلك بسبب خضوعه لمسلطان العادة، وكما يقول ابن خلدون (وجه تأثير هذه الأسباب في التأثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة، لاقران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة)^(١٣).

بإضافة هذا التصنيف للعقل - في ضوء الموقف الخلدوني من قدرة العقل على العلم بها - إلى مراتب العقل عده، يتضح لنا أن العقل التجريبي هو المنوط به معرفة العقل القريبة. وأن العقل النظري المجرد هو المنوط به محاولة العلم بالعقل البعيدة. يفسر ذلك إسناد ابن خلدون العلم بالعقل للعقل النظري تسارة، وللتجريبي تارة أخرى. فالعقل النظري الذي هو (تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة غايته إقادة تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وقصوله وأسبابه وعالله)^(١٤) أما العقل التجريبي فدوره أن يكشف عن خواص الأشياء، ويدرك الاسترتيب بين الحوادث، (ويلطن إلى عللها وشروطها ومبادئها)^(١٥) وعند ابن خلدون أن العقل النظري غير قادر على العلم بما يناط به من علل علماً حقيقياً يمكنه به تصور الوجود كله على ما هو عليه (لأن ذلك من ميدان ما وراء الحس، وهو ميدان لا ترقى إليه المعرفة البشرية العقلية)^(١٦). ولكن العقل التجريبي يمكنه العلم بالعقل القريبة مع تحقيق عجزه عن الإحاطة، وكيفية تأثير بعض العقل في معلولاتها.

وتقع الحوادث التاريخية بظلالها ضمن دائرة عمل العقل التجريبي، وهي التي عبر عنها ابن خلدون بـ "الأفعال البشرية" في قوله (إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العساة، وعنها يتم كونها)^(١٨) ويظهر على ساحة ميدان العقل القريبة أمر ثلاث يعجز العقل عنه، ولكنه خاص فقط بجانب الفعل الإنساني، الذي هو محصور الحدث التاريخي، هذا الأمر هو كشف البعد النفسي للفاعل، والذي يمثل التصور الحقيقي للدافع على الفعل. يقول ابن خلدون (وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه، إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها)^(١٩) فتح ابن خلدون المجال واسعا أمام العقل التجريبي لمعرفة العقل في ميدانين، هما "الذوات"، و"الأفعال الإنسانية"، ففتح الطريق أمام البحث في "العمران" و"التاريخ" بحثا يراعي قدرات العقل التجريبي، ويراعي كذلك الأمور المعجزة له التي لا يمكنه العلم به. ويمكن وضع مخطط لدوائر الإمكان المتاحة للعقل التجريبي، وللعقل النظري على النحو التالي:



يفيدنا هذا التصور لأصناف العقل وما يقابلها من مراتب العقل فسي فهم أحد أهم قوانين النقد التاريخي عند ابن خلدون وهو قانون "الممكن والممتنع"، والذي يعتمد فيه على أحكام العقل فسي نظريته إلى الحدث التاريخي في ضوء معطيات التحليل الميكولوجي "النفسي" والمسبولوجي "الاجتماعي" لشخصياته وأشياءه للحكم على ذلك الحدث بالإمكان؛ ومن ثم قبوله كحدث تاريخي، أو بالامتناع؛ ومن ثم رفضه كحدث تاريخي.

ثانياً: الكلية

من مستلزمات تعطيل التاريخ وفق منهج فيلسوف التاريخ أن يكون تعديلاً كلياً يتسم بالعموم، وبإمكان جعله قانوناً عاماً يفسر الوقائع التاريخية ذات الصلة، دون الحاجة إلى إبراز أو تحديد أطرها الخاصة كالزمانية أو المكانية أو الفردية. وإذا كان التعطيل فعلاً مشتركاً بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ، فإن سمة "الكلية" هي الحد الفاصل بين العلة التي يرتضيها الفيلسوف، وتلك التي تقع في مجال الدراسة التاريخية، ولذلك فحين تسلزم العلة والكلية أمر ضروري في فلسفة التاريخ، والفصل بينهما مثله في الضرورة بالنسبة للمؤرخ.

ومن النتائج الحتمية لهذه الخاصية في تعطيل الفيلسوف للتاريخ أن تسفر عملية التعطيل عن علة أنبى بالقانون العام الذي يفسر مستحزمات التاريخ وموجهاته. وهنا ستواجه الكثرة في الأحداث والوقائع بأطرها وحدودها بوحدة في العلة التي -حينئذ- ستكون صالحة لانتظام كل هذه الوقائع وفهمها وتفسيرها؛ لانتقاد المشابهة بينها في جوهرها ومظاهرها، وإن اختلفت في ظاهرها ومبناها. أي أن فيلسوف التاريخ يصنع بهذا الانتظام من التواريخ الخاصة ما يعرف عند الدارسين بالتاريخ العالمي.

يمكننا أن نحدد غايتين للتصميم في التعطيل يتحقق بهما عند ابن خلدون القدرة على "صناعة" فلسفة التاريخ: الأولى وضع نظرية عامة لتفسير مسار التاريخ العالمي. ويقدم ابن خلدون النظرية هنا مبنية على عطل تاريخية تتسم بالعموم، وتربط فيما بينها ترابطاً نسقياً، وتمثل - في التحليل النهائي للتاريخ العالمي - نظرية عامة تتحكم في مسار التاريخ، ثم يساعد فهمها على تفسير تحولاته الكبرى. ومن المعطوم أن النظرية النسقية

ويعتد ابن خلدون بهذا الخصوص هي نظرية "التعاقب الدوري للحضارات" التي كثرت الدراسات حولها، بحيث تغطي الإشارة إليها عن التطرق إلى تفصيلاتها. (٢٠) ولا شك أن لفيلسوف التاريخ - وفلس تحليلاته للتحلل التاريخي، ونزوعه نحو تصميمها - أن تتمخض تحليلاته هذه عن نظرية تعبر عن قناعاته هو في فهم العطل، وتأثيراتها على التاريخ العالمي. وقد ظهرت نظريات عديدة بهذا الشأن، مثل: نظرية العناية الإلهية لـ "سان أوغسطين"، ونظرية التقدم أو الفعل الإنساني لـ "فولتير"، أو نظرية نهاية التاريخ لـ "فوكوياما" ... إلخ.

أما الغاية الثانية فهي صياغة قوانين عامة تنمى بالصوم المعبر عن عنة الوقائع المتشابهة. وهذه القوانين العامة لا تكون نسفاً معرفياً، أي نظرية، وإنما تقل نفس الوقائع تفسيراً مرحلياً يناسب الإطار العام للنظرية التي تسير أفكار فيلسوف التاريخ فيها.

وليس أدل على تمكن مقولة الكنية في فكر ابن خلدون المتناول لتعليل التاريخ من استشهاده التاريخي على ما يقترحه من عسل، فإنه يعد إلى التنوع في ذكر النماذج، فيجمع بين شواهد من التاريخ اليوناني والروماني والقبلي واليهودي والعربي والمغربي المعاصر له، ثم يختتم - غالباً - بنحو قوله "سنة الله في خلقه وعباده"، أو بما يحمل المعنى نفسه من آيات قرآنية كقوله تعالى: "سنة الله التي قد خلت في عباده" (غافرة ٨). وفي هذا دليل على ارتكازه على هذه المقولة المركزية، وإلحاحه على تثبيت كلية العطل وقانونيتها. (٢١)

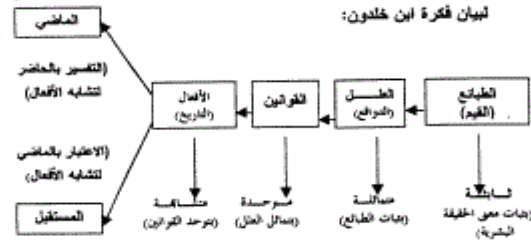
بل إنه يحاول إثبات كلية القانون العلي بتتبع مظاهره على مستويات إنسانية مختلفة: المستوى الفردي، ثم المستوى الأسري، ثم المستوى القبطي، ثم على مستوى الأمة، ليصل من ذلك إلى ثبات العلة

وصلاحها الدائم، ومن ثم وجوب تحليل الحدث التاريخي في ضوءها. ففسي حديثه عن تقليد المطلوب للقلب عند فصلاً بعنوان: "فصل في أن المغلوب مولى أبدأ بالافتداء بالقلب في شيعاره وزيه وبخلفه ومساير أحواله وعولده". قال ابن خلدون (والسبب في ذلك أن النفس أبدأ تعتقد الكمال فيمن عليها وانقادت إليه... وانظر ذلك في الأبناء من آبائهم؛ كيف تجددهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطر من الأقطار؛ كيف يقلب على أمه زي الحامية، وجند السلطان في الأكسرا؛ لأنهم القابضون لهم، حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى، ولها القلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والافتداء حظ كبير؛ كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمة الجلائقة)^(٢١) ويمكن لنا أن نمثل لهذا من حالتنا اليوم مع الحضارة الغربية بشقيها الأوروبي والأمريكي، ولن نجد فسي قسائون ابن خلدون هذا سوى التطبيق الصحيح والتعليل الحقيقي، مما يدل على كبريته وعصميته. وهذا دليل آخر على حيوية وتجدد فكر ابن خلدون.

ثلاثاً: قانونية الموجهات التاريخية وإطارها

ويقصد بهذه القاعدة من القواعد التي يستلزمها تعويل التاريخ عند ابن خلدون؛ أن هناك عوامل تتحكم في مسار التاريخ؛ هي التي تخرج وقائعه على نحو معين. وتتسم هذه العوامل بالثبات والإطار، حتى أنها تصل في هذا الوصف إلى "القانونية". والدور الرئيسي المنسوط بالمؤرخ الحقيقي عند ابن خلدون هو اكتشاف تلك القوانين والعوامل التي تؤثر في التاريخ، باعتباره وقائع وأحداث مترابطة ومتتابعة في إطار زمني مكونة (الأحوال العامة للأقاي والأجيال والأعصار)^(٢٢).

إن تعمق ابن خلدون في فهم "طبائع العمران" بمفرداته الأساسية، وأهمها "الإيمان"، وخاصة من الناحية النفسية والفيزيائية؛ أوقفه على مسر ثابت هذه القوانين وإطرائها؛ إن هذا السر هو (معنى الحقيقة الإنسانية)^(٢٢) بثباته؛ فالتفكير والحوافز، والغرائز، والقيم، وغيرها ثابتة في مهيئاتها وكنهها، ومؤدي ذلك تشابه المردود السلوكي إزاء المواقف المتشابهة والمتكررة؛ أي ينتج لدينا وقائع تاريخية متشابهة روحاً وفحوى، وإن اختلفت في ظاهرها الزمني والمكاني. ^(٢٣) ومن هنا اعتبر ابن خلدون هذه الثوابت "طبائع"، وجعلها أصلاً معيارياً للأخبار التاريخية؛ كما يقول (فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار). ^(٢٤) فثبات القيم الإنسانية - إن - يستتبع تماثل في العسل أو الأسباب أو الدوافع التي يماثلها ينتظمها قانون واحد، فينتج توحيد في القوانين التي تحكم الانعكاسات الفعلية لهذه القيم في الواقع الإنساني "التاريخ". ويمكن للمؤرخ تفسير الماضي بالحاضر لتشابه تلك الانعكاسات. وبذلك تتضح أيضاً استفادة فكرة "الاعتبار" كما يطرحها ابن خلدون. ومن خلال هذه العلاقة التوالدية بين هذه المفولات يمكن وضع المخطط التالي؛ لبيان فكرة ابن خلدون:



أثر "الفقنونية" في تحقيق علمية التاريخ

إن بحث ابن خلدون عن قانونية كائنة وراء الأحداث تحكم سلوك الجماعات يكشف عن وعي حاد لديه بأن قيام علم مسا مشروط بتكوين موضوع مخصص له، هو الذي يحدد شروط البحث فيه وملتزماته. يقول ابن خلدون (وإذا كانت كل حقيقة مطلقة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم بخصه)^(٢٩) لمفهوم التاريخ عند ابن خلدون هو الفعل الإنساني، وحقيقته هو تتابع حوادثه وفق قوانين محكمة، ولذلك فإن التاريخ مرفوع عنده إلى مستوى العقل الشمولي؛ لأن تتابع الحوادث التاريخية ليس نتيجة للمصادفة، وتسويج التاريخ ليس تسويج أفعال عشوائية. ففي المعرفة التاريخية، كما في كل معرفة حقة، ينبغي إلغاء العرضية، أو على الأقل حصرها.^(٣٠)

لم يخرج ابن خلدون "التاريخ" من العلمية حين سماه فنًا في قوله (إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال)^(٣١)، وقوله (إن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية)^(٣٢)، وذلك كما ظن الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه "التاريخ والمؤرخون"؛ حيث قرر أن اعتبار ابن خلدون التاريخ فنًا شاهد على إخراج إياه من كونه علمًا.^(٣٣) إن "الفنية" هنا تنبئ عن الشروط الصعبة التي يتطلبها العمل التاريخي. إنه فن شاق لأنه (محتاج إلى مأخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر، وثبوت بفيضان بصاحبهما إلى الحق، وينبغي أن به عن المزالات والمغالط)^(٣٤) وأيضاً، فإن ابن خلدون قد عنون مقدمة "المقدمة" هكذا

(المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مآذاهبه والإصباح لما يعرض للمؤرخين من المفالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها). (١٢)

دور "القانونية" في العون على فهم التاريخ واستخراج علته

لقد ضمن ابن خلدون مقدمته فكرته النظرية حول هذا الدور الرئيسي، وذلك عندما قال (فلا تتلغن بما يلقي إليك من ذلك، وتأمل الأخبار، وأعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تحميمها بأحسن وجه) (١٣) وضمنها كذلك تطبيقات عملية لتلك الفكرة. فكان بذلك مؤسساً لمشروعية سعي المؤرخ نحو الكشف عن هذه القوانين، واعتبارها إحدى أدوات عمله العلمي المنصب على نقد التاريخ وفهمه "تحميمه".

أهم فكرة في منهج ابن خلدون لفهم التاريخ تأسيساً على قانونية موجهاته اعتبار القوانين التي تحكم في الطبيعة إحدى أهم هذه الموجهات، ومن ثم أهم الدعام التي يستند إليها في تفسير التاريخ وفهمه وتطويع وقائعه، والبرهنة على صواب هذه المستخرجات العقلية. ففي النص التالي يظهر مدى اعتزاز ابن خلدون بهذا النوع من البرهان؛ يقول ابن خلدون في فصل بعنوان "فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص" : (وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما عهدناه قبل في المقدمات، فتأمله فإن تعدد وجه الحق، إن كنت من أهل الإصناف) (١٤).

تعبير "برهان طبيعي" الوارد في هذا النص دال بوضوح على المعنى المطروح هنا، وهو أن في الطبيعة من القوانين وضوابط علاقات الأشخاص العلية وغير العلية ما يصلح أن يستخدم كبرهان على تصارييف الأيسام، وحوادث التاريخ، وتبدل الأحوال بجسامع انفراد القوانين في الطبيعة

والاجتماع. ونظير هذا التعبير تعبير آخر هو "الطة الطبيعية" استعمله ابن خلدون ناقلا مفهوم العلاقة الطوية بين مفردات الطبيعة إلى ميدان التاريخ.

تعطيل ابن خلدون للتاريخ

في هذا المبحث سنحاول تحقيق الفرضية الثالثة من فرضيات الدراسة، وهي أن التعطيل عند ابن خلدون أنواع، لكل نسوع منها غاية يتوخاها منه ابن خلدون، ومنهج في التناول يناسبه. وبذلك تكون قد أجبنا عن السؤال الرئيسي في البحث، ما الدور الذي يقوم به التعطيل في تفسير التاريخ وتقويمه؟ وكنمهد ضروري أتناول مناقشة عنصرين مهمين لفهم هذا الدور هما: أهمية تعطيل التاريخ ومركزه في فكر ابن خلدون التاريخي. وأهميته في تحقيق القياس التاريخي الذي يعد معنى محوريا في عمل فيلسوف التاريخ.

١ - أهمية تعطيل التاريخ ومركزه في فكر ابن خلدون التاريخي.

منذ أن سجل ابن خلدون في مقدمته عبارته الشهيرة عن التساريخ (وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعطيل للتكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصول في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخلق^(١٦))، أبان عن مركزية التعطيل كنشاط عقلي ينصب على المادة التاريخية المكنوزة بطلها، وجعله الآية البينة على عظمية التناول لهذه المادة، المعرفة في فهم "التاريخ" كفرع نوعي من أنواع المعرفة، بين "العلماء والجهال" بحسب تعبيره هو.

ليس بمستغرب - إذن - ولا يمثل مفاجأة لقارئ المقدمة - كذلك - أن يجد أول عنوان فيها للكتاب الأول منها على هذا النحو "الكتاب الأول في

طبيعة العمران في الخليفة، وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والتكسب والمعاش والصناع والطوم وتحوصها، وما لذلك من العطل والأسباب^(١٧). فالسياق العام لفكر ابن خلدون التاريخي الذي سجله قبل هذا الكتاب في مقدمة "المقدمة" يدع القارئ في حالة توقع لأن يجد تكراراً مستفيضاً ومركزياً لقضية العلية؛ فيما سيطرح المؤلف من أفكار تاريخية أو اجتماعية.

إن "علم العمران"، ذلك العلم الذي تمخضت عنه العقيدة الخلدونية، وغداً - عند كثير من الدارسين - أهم ما أنتجه ابن خلدون؛ يأتي - وفق النظرة الكلية لسياق المقدمة - كأحد الطوم اللازمة أو المفيدة لفهم علل الوقائع التاريخية. وليس أدل من ذلك على مركزية تحليل التاريخ فسي فكره، وعنايته به، مما حدا به إلى التغلب عن المعارف المساعدة على تحقيق استدلال تاريخي علمي، وكما يقول ناصيف نصار (يتحول السؤال عن استدلال المؤرخ - عنده - إلى سؤال عن المعارف التي ينبغي للمؤرخ أن يستند إليها لكي يحلل الحوادث والمعلومات. فالحادثة التاريخية لا تنفصل عن الأسباب العامة التي تحدد حدوثها، مما يعني أن معرفتها تستوجب معرفة تلك الأسباب العامة. هذه هي الفكرة الرئيسية التي يركز عليها ابن خلدون لتبرير ضرورة علم العمران)^(١٨). فابن خلدون يرى أن علم العمران، وهو العلم الذي يُعنى "بالعمران البشري والاجتماع الإنساني" له أهلية لأن يطلب بذاته، لما فيه من قيمة معرفية على خلفية قوليه (إذا كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعة يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها؛ وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من الطوم يخصه)^(١٩). ويحاول فهم سبب تأخر انتشاره بين الطوم، فيقول (لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات؛ وهذا إما ثمرته قسي

الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة؛ لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة، لهذا هجره؛ والله أعلم؛ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً^(١٠١). فهذا تصريح بغاية علم الاجتماع من المنظور الخلدوني بين ما يحمله تفكير التاريخ بفهم علل حوائشه من مكانة في فكره، فقد أراد أن يكون هذا العلم رافداً لعلم التاريخ معيماً على خلق آلية للمطابقة، وشروط للتمييز بين الممكن والممتنع من حوائشه^(١٠٢).

٢- دور تعطيل التاريخ في تحقيق القياس التاريخي

سبق أن عرضنا لقضية المشابهة بين الأفعال الإنسانية (التاريخ)، بناءً على توحيد القوانين التي تحكم هذه الأفعال، وتماثل الدوافع والعقل الكامنة وراءها، نظراً لثبات القيم الإنسانية والطبائع البشرية. ونكرنا عندئذٍ أن اتجاه البحث التاريخي إلى المستقبل قائم على قضية المشابهة هذه؛ لغاية مهمة وهي "الاعتبار"، وفي كثير من المواضع يبين ابن خلدون أهمية هذه المشابهة (فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء)^(١٠٣). وقوام هذه المشابهة هي العلة المحركة للحواث التي يبحث فيها عن تلك المشابهة. فإن تماثل العلة دلّ ذلك على وجود المشابهة، ومن ثم يتوقع أن تسألي النتيجة مطابقة لما كان في الماضي، وإن اختلفت العلة امتنع الاعتبار. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بجلاء عند تعديده لما يجب على المؤرخ الحقيقي، كما يراه هو، أن يأخذ به من الغدة. فقال (والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغالب من الواقع، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعطيل المتعلق منها والمختلف)^(١٠٤).

عند تماثل العلة - إذن - يصح القياس التاريخي. والقياس الذي يعتمد على قدرة المؤرخ على التعطيل هو أهم آليات العمل العلمي في

التاريخ (لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة... ولا قيس القالب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العُثور)^(٢١). وعندما قرأ ابن خلدون الموروث التاريخي وجد أن سبب أكثر الأخطاء في الروايات التاريخية تجنب المؤرخين للقياس المعتمد على النقل. يقول ابن خلدون في وصف هذا الوضع المفضل عُمياً (وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غفلاً أو سميئاً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاموها بأشباهاها، ولا سبروها بمعيار الحكمة)^(٢٢). وساعد على نشر هذه الروايات المغلوطة تلقى عامة كتبة التاريخ لهذه الأخبار بالثقيل، بسبب فقدانهم لمؤهلات النقد التي حددها ابن خلدون في شيلين: ضعف النظر، والغلطة عن القياس. يقول ابن خلدون (فقد زلت أقدام كثير من الأكتبات والمؤرخين الحفّاط في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلفت بلفظهم، ونظّلتها عنهم الكافة من ضعفة النظر، والغلطة عن القياس)^(٢٣).

أنواع التعليل

تنظر هذه الدراسة إلى تعليل التاريخ عند ابن خلدون بحسب الغاية المعرفية التي توخاها منه. وليس بحسب المادة العلمية التي يستند إليها مثل: الاجتماعية، فينتج تعليل اجتماعي. والاقتصادية، فينتج تعليل اقتصادي. والفلسفية، فينتج تعليل فلسفي. والنفسية، فينتج تعليل نفسي... إلخ.^(٢٤) وقد تمخض عن هذه النظرة نوعان من التعليل هما: التعليل التفسيري. والتعليل التقويمي. وسأتناول كلا منهما بتفصيل يبين عن: معناه، وغايته، ومنهجه، وثمرته.

أولاً: التعليل التفسيري

ويقصد به استخراج العلة الكامنة وراء الحدث التاريخي، وذلك بفرض فهم هذا الحدث فهماً واقعياً، وتفسيره تفسيراً عقلياً يساعد المؤرخ على تحقيق رؤية للمستقبل مفادها: الاعتبار، أي أخذ الدرس والعبرة من مغزى الماضي، والتنبيه؛ أي القدرة على تفهيم حواشي المستقبل، وكيف ستقع؟. والاعتبار والتنبيه هما الثمرة الحقيقية التي يهدف ابن خلدون إليها في مسعاه العقلائي في استخراج العلة أثناء معالجته التاريخية. (ولا يمكن تفسير التاريخ بدون تعليل، وإن تحقق العبر واستخلص السنن والقوانين بدون تعليل).^(٢٢٢)

أي أن المعنى المبحوث عنه بهذا النوع من التعليل هو ما يجيب عن السؤال بـ "كيف"، وليس هذا تناقضاً مع الثابت عن التعليل من أنه يجيب عن السؤال بـ "لماذا". وذلك لأنه في إطار تفسير ابن خلدون لمعطيات العلوم كافة، وعلى رأسها علم العمران من أجل خدمة الخير التاريخي؛ يبقى أن التعليل الذي يبحث عن العلة الفاعلة للحدث التاريخي مطلوب طلب الوسيلة لتحقيق الغاية، وهي الوصول إلى كيفية حصول الحدث التاريخي (ما حصل فعلاً بالضبط)، وتفسير ذلك الذي حدث، وفهم المغزى من مجيئه على الشكل الذي يتراءى لنا به.

التنبيه والاعتبار في التعليل التفسيري

إذا كان التعليل التفسيري محاولة لفهم مجريات أحداث تاريخية بعينها وتحليلها عن طريق اكتشاف عطلها وأسباب وجودها على النحو الذي وجدت عليه؛ فإن أهم نتائج هذا العمل العقلي - إلى جانب تفسير الماضي -

هو تحقق إمكانية لدى المؤرخ لكي يتنبأ بما يمكن أن يحدث في المستقبل بخصوص حالات مشابهة لهذه الأحداث التاريخية المفسرة. مما يعد مقدمة معرفية لازمة للاعتبار الذي يسلم عن الفعل مخطط لها في ضوء استيعاب التجارب السابقة، بما يضمن واقعا أمثل ومستقبلا أبعد عن مآسي الماضي ومشكلاته، فـ (المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين) . ولذا نلصق حصص ابن خلدون الطرق التي يمكن للإنسان أن يعرف بها وقائع المستقبل على سبيل التنبؤ في طريقين فقط، هما: الوحي والتعليل؛ أي معرفة الأسباب التي يمكن أن تؤدي إليها، والعلم بأن وجود هذه الأسباب يؤذن بوجودها. ولا تعرف هذه الأسباب إلا بعد التشابه بين ما وقع في الماضي منظورا إلى علته، المتوقع حدوثه في المستقبل بجامع التشابه في هذه العلة. يقول ابن خلدون في حصص هذين الطريقين (إن التماس بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معطومها. وهذا إنما هو في الوقائع الحاصلة في الوجود أو العلم، وأما الكائنات المستقبلية إذا لم تعلم أسباب وقوعها، ولا وثبت لها خبر صادق عنها، فهو غيب لا يمكن معرفته) .^(١٩)

وتتم العملية بطريق التعليل على خطوات ثلاث هي:-

[١] معرفة علل الوقائع في الماضي.

[٢] الانتقال بهذه العلة إلى الصيغة الكلية.

[٣] القياس الذي به تتم المعرفة المستقبلية.

وقد لخص 'ويدجيري' Allan G. Widgery القيمة المعرفية لهذا المنهج الخلدوني بقوله (أبدى ابن خلدون تقديرا عظيما لاستمرارات الأنبياء آمادا معينة من الزمن، ومثل هذا النوع من التكهّن الذي رأى أنه يمكن بالنسبة للمستقبل كان بالنسبة للأحوال التاريخية مماثلا بدرجة كافية لأحوال الماضي والحاضر كما عرفها).^(٢٠) ويشير عزيز العظمة إلى ارتفاع

فكرة ابن خلدون المنظرة لإمكانية التنبؤ إلى أن تكون -من وجهة نظر بعض الباحثين- علماً أطلقوا عليه "علم سوابق الانهيار" أي العلم الذي به يمكننا معرفة ما ستؤول إليه أحوال الدول في دورتها عبر أطوار حياتها الأربعة، كما حددها ابن خلدون، والتي تنتهي بطور الانهيار. يقول في ذلك (إن ميثاقيزياء الانهيار - وقد دعى أحد المعطّلين "المقدمة" عن جدارة باسم علم سوابق الانهيار - تلك التي تعيّن حركة الحضارة، وتدفعها إلى مصيرها المحتوم؛ إنما هي الميثاقيزياء التي تتخذ فيها الطبيعة شكلاً بمائل كثيراً العملية المنطقية، حيث تتضمن البداية النهائية تامة، وتحتوي العلة المعلول).^(٧١)

ثانياً: التعليل التقويمي

وهو ذلك النوع من التعليل الذي يمارسه ابن خلدون من أجل نقد الروايات التاريخية وتقويمها. والخروج بموقف محدد بخصوص قبولها أو رفضها أو تعديلها. ليس بناء على الوثائق والمستندات الأثرية، والثقة في الناقلين أو عدمها، كما هو شأن الممارسة التاريخية التقليدية التي ثار ابن خلدون عليها، وإنما بناء على فهم المؤرخ للواقعة، واستخراجها لعللها، وبحثه في المطابقة بين العلي والعيني. أي أن التعليل التقويمي ساعد ابن خلدون على خلق آليات للنقد التاريخي، وللتثبت من مواد التاريخ تخالف تلك التي اعتمد عليها المؤرخون الذين سبقوه.

والفرق بين التعليل التفسيري والتعليل التقويمي يتجلى في أمرين: الأول الغاية؛ حيث جعل ابن خلدون للتعليل التفسيري غاية محددة، وهي تفسير الوقائع التاريخية، وفهمها وتحليلها. وفي هذا النوع تقع نظريته في التعاقب الدوري للحضارات إجمالاً. أما التعليل التقويمي فغاياته النقد

العقلاني للروايات التاريخية. والفرق الثاني يتمثل فيما يتمفص عنهما من ثمار للمعرفة التاريخية. فبينما يفيد المؤرخ من التعليل التفسيري إمكانية للتنبؤ ومن ثم الاعتبار، يثمر التعليل التقويمي معرفة بالواقعة التاريخية كما حدثت بالفعل، وهو ما يمكن تسميته بـ "التوقع". أي أن المؤرخ يقول: بناءً على هذا الفهم لعدم المطابقة بين ما يمليه القانون العلي، وما ورد بشأن هذه الواقعة أتوقع أن تكون قد حدثت على النحو التالي "وهو التعديل"، أو أن يكون ما حدث مغاير لها تماماً "وهو الرفض". أو ألا يكون هناك حادثة أصلاً "وهو القبول". فقد يصل المؤرخ إلى تثبيت الواقعة والوثوق بها، فيكون من علامات صدقها عنده وجود علل تؤدي إليها ضرورة. وذلك كما قال ابن خلدون فيما نقل هو عن أخبار البرامكة (ومن تأمل أخبارهم، واستقصى سير الدولة وسيرهم، وجد ذلك محقق الأثر، مُهَيَّئ الأسباب).^(١٢)

أما القواسم المشتركة بين نوعي التعليل عند ابن خلدون فهي أربعة: الكلية، والعقلانية، والواقعية، والإيجابية. فالكلية هي تجاوز خصوصيات الحدث الزمانية والمكانية لصياغة العلة الشاملة المعيارية، وهي إحدى المستلزمات الضرورية للتعليل كما سبق. والعقلانية هي الاعتماد على المفاهيم العقلية للمؤرخ في استخراج العلة تفسيرية كانت أو تقويمية، وهي إحدى مستلزمات التعليل أيضاً كما سبق. والواقعية هي تقيد المؤرخ في استنباطه للغة بنوعها بالمادة التاريخية لا يملك منها فتاكاً، حتى لا يبحث في خيالات روائية (عريقة في الوهم والغلط وأشباه بأحداث القصص الموضوعة).^(١٣) فالواقع التاريخي مرتبط بالتعليل ارتباطاً مزدوجاً، حيث يعتبر مصدراً له، وغاية له كذلك؛ فمنه يأخذ المؤرخ، ولأجله يفكر ويحلل ليرتد إليه جهده. وأما الإيجابية؛ فمقصود بها أن كلا

التوعين ينتج منفصلاً من المعرفة التاريخية، فينتج التعليل التفسيري تنبؤاً واعتباراً، وينتج التعليل التقويمي توقفاً وتصويراً حقيقياً للوقائع.

لقد تقاسم ابن خلدون التعليل التفسيري مع كثير من المؤرخين سواء الذين سبقوه في حضارات أخرى، مثل "هيرودوت" الذي حدد غايته من دراسة التاريخ في البحث عن العلة. أو اللاحقون له، مثل المفكر الفرنسي الشهير "مونتسكيو"، وخاصة في كتابه "تأملات في عقل عظمة الرومان والبعث لهم وتدهورهم"، ثم في كتابه الذي جلب له الشهرة "روح القوانين".^(١٤) أما الذي كان لابد لخلدون فضل الريادة فيه؛ فهو التعليل التقويمي الذي هدف منه إلى وضع منطلق عام للنقد التاريخي، من أجل جعل العمل التاريخي قابضاً على حقيقة الماضي عن طريق التمسك الدائم بالبحث عن العلة والأسباب، مما يجعل التثبت في كل مرحلة من مراحل الاستقصاء من مطابقة الكلام لما هو في الواقع فعلاً؛ أمراً متاحاً.^(١٥)

وتعتمد فكرة التعليل التقويمي على مسلك عقلائي يؤدبه المؤرخ على النحو التالي: قراءة الرواية التاريخية — ثم استكشاف خصوصيات هذه الرواية الماورائية (العلة — الشواهد — الأدلة... إلخ) — ثم النظر في إمكانية تخض هذه الخصوصيات عن الرواية على نحو ما وردت عليه (المطابقة بين العقلي والعيني) — ثم الخروج بالنتيجة التي تسترد بين: القبول المطلق، أو الرقوض المطلق، أو التعديل، ويصبح عمل المؤرخ الرئيسي — هنا — هو (مراقبة المطابقة المطلوبة بين الخبر وواقعه الفعلية)^(١٦)، وكما يقول ابن خلدون (فلا تلن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه).^(١٧) والنص التالي مهم جداً في فهم النهج الذي اختطه ابن خلدون في تناول النقد التاريخي، وفق الممارسة الفعلية للتعليل التقويمي،

يقول ابن خلدون في إطار نقده للمؤرخين الذين غفلوا عن ذلك التهج (تزلفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم، وتلفتاً في الثمات يذوهم حسبما تذكر بعض هذه الأحاديث في أخبارهم. ويظفون عن التفتن لشواهد الواقعات، وأدلة الأحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعوهم، والرد عليهم).^(١٤)

التوقع، وأنماطه الثلاثة

التوقع هو الثمرة المعرفية التي يقدمها المؤرخ استناداً إلى التعليل التقويمي. وهو يتدخل في أحداث التاريخ، ويفرض أشكالاً معينة لها تأسيساً على المعطى العقلي لعلها وما يتعلق بها من أمور. وقد تخصصت عملية تقويم ابن خلدون للروايات التاريخية بطريق التعليل التقويمي عن ثلاثة مواقف من الروايات هي: الرفض المطلق، والتعديل، والقبول. ومعنى هذا أن تعليل التاريخ التقويمي لم يهدف ابن خلدون منه نقض بعض المرويات فقط، ويعني كذلك أن ابن خلدون أحسن استخدام هذا التسوع من التعليل كمعيار صحيح كما ذكر في تنظيره له، بحسب التصوص التي أوردها آنفاً.

نتائج الدراسة

يمكن إجمال أهم النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة - مع الإحالة إلى الاستخلاصات التفصيلية عقب كل مبحث - فيما يلي:

١- ثبت أن ابن خلدون قد تصور موضوع التاريخ على أنه أحد موضوعات التفكير الفلسفي. وقد ساعده هذا التصور على الرقي بالتاريخ إلى مستوى الطومية، وذلك بلخضاعه لمنهج عقلي في التناول، والنظر إلى موضوعه كحقيقة وكقيمة معتبرة.

- ٢- وضع ابن خلدون عدة مستلزمات ضرورية؛ لا غنى لفيلسوف التاريخ عنها عندما يمارس عملية التعليل وهي: التسليم بمعقولية التاريخ، والكلية، وقانونية موجهات التاريخ وإطرائها.
- ٣- جاء تصنيف ابن خلدون للعقل متأثراً بالإرث الفلسفي اليوناني العربي، وليس بالمنهج الذي اختطه علماء أصول الفقه، كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين.
- ٤- المعقولة هي وصف لوقائع التاريخ، والعقلانية هي وصف للمنهج الواجب اتباعه عند النظر في هذه الوقائع.
- ٥- تأتي الكلية كسمة رئيسية من سمات التعليل عند ابن خلدون، ومستلزم أساسي له، وهي حد فاصل بين ما هو من عمل المؤرخ، وما هو من عمل فيلسوف التاريخ.
- ٦- للكلية في التعليل عند ابن خلدون غایتان: إحداهما وضع نظرية عامة لتفسير مسار التاريخ الإنساني (نظرية التعاقب الدوري للحضارات)، والثانية صياغة قوانين عامة تعبر عن علة الوقائع التاريخية المتشابهة.
- ٧- ليس ابن خلدون حتمياً في تفسيره للتاريخ، وتأتي نظريته ضمن إطار ما أسمته الدراسة (القانونية)، وهي أدنى في الربط الضروري بين العلة والمعلول من الحتمية درجة.
- ٨- ربط ابن خلدون بين ثبات القيم الإنسانية، وقضية الاعتبار مروراً بمقولات يؤدي سابقتها إلى لاحقتها ضرورة وهي: العلة - القوانين - الأفعال الإنسانية.
- ٩- لمقولة العادة أهمية خاصة في فهم ابن خلدون للتاريخ، ولها مفهوم خاص عنده أخفق كثير من الباحثين في الوصول إليه؛ نظراً لسيطرة

المعنى الأشعري للشارع عنها.

١٠- التطويل عند ابن خلدون - بحسب الغاية التي قصدها منه - نوعان: التطويل التفسيري الذي يراد به فهم التاريخ وتحليله، والتطويل التقويمي الذي يراد به نقد التاريخ.

١١- يعد الاعتبار والتنقيح من أهم ما ينتج عن ممارسة التطويل التفسيري، حيث يفيد المؤرخ في نظراته الاستشرافية إلى المستقبل.

١٢- التوقع هو ثمرة العمل بالتطويل التقويمي، حيث يفرض المؤرخ صياغة جديدة لوقائع التاريخ. وتأتي هذه الصياغة على أنماط ثلاثة: رفض الواقعة وردّها، أو تعديلها، أو قبولها والتسليم بها.

هوامش وتعليقات

- ١- عظر: د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤، ص ٤٠.
- ٢- عظر: د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠، ص ١١٢.
- ٣- محمد جلوب فرحان، الفيلسوف والتاريخ، نماذج من التأويل الفلسفي للتاريخ، مكتبة بسلام، العراق، ١٩٨٧، ص ٢٠.
- ٤- عظر: د. رأفت عيسى الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م - ١٩٨٨م، ص ١٧.
- ٥- عظر: د. عادل عواد العلوم الإنسانية وإشكالية التاريخ، دار طلائع للترجمات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ٢٢٥.
- ٦- محمد نجيب عبد المولى، المغفولية في الكتابة التاريخية المثلثونية، ضمن كتاب 'المغفولية والتاريخ'، وقلع المثقلى المنشد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفصاف، ٣٠ نوفمبر ١٩٩٠ - ٢ ديسمبر ١٩٩٠م، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، ١٩٩١، ص ٢٠٧.
- ٧- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ١ / ٢٨٢.
- ٨- د. عادل عواد العلوم الإنسانية وإشكالية التاريخ، ص ٢١٥.

- ٩- ابن خلدون، المقدمة ١ / ٣٣٢، وانظر: محمد نجيب عبد المولى، المخطوطة فسي الكتابة التاريخية المخطوطة، ضمن كتاب المخطوطة والتاريخ، ص ٢٠٨.
- ١٠- محمد جلوب فرحان، الفيلسوف والتاريخ، ص ٢٢.
- ١١- انظر: أرسطو، كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، اللجنة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، الكتاب الثاني، ص ٢٨٦، وما بعدها.
- ١٢- انظر: د. مصطفى الشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ. قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار بناء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٥٦.
- ١٣- انظر في ذلك: ابن رشد، نهايات الفهات، تحقيق د. سليمان نوا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤، ص ٢١٤. وراجع كذلك د. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلاسي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٦٣.
- ١٤- ابن خلدون، المقدمة ٣ / ١٠١١.
- ١٥- هو الفصل الثاني والثلاثون من كتاب السادس (في التفسيم وأصنافها)، من ص ١٢٠٩ إلى ص ١٢١٧ من الطبعة التي اعتمدنا عليها في هذا البحث.
- ١٦- المقدمة ٣ / ١٢٠٩.
- ١٧- المقدمة ٣ / ١٠٣٨.
- ١٨- المقدمة ٣ / ١٠٧١.
- ١٩- انظر: محمد نجيب عبد المولى، المخطوطة في الكتابة التاريخية المخطوطة ضمن كتاب المخطوطة والتاريخ، ص ٢١٦.
- ٢٠- المقدمة ٣ / ٨٤٧.
- ٢١- المقدمة ٣ / ٩٧٩.
- ٢٢- انظر: محمد نجيب عبد المولى، المخطوطة في الكتابة التاريخية المخطوطة ضمن كتاب المخطوطة والتاريخ، ص ٢١٦.
- ٢٣- المقدمة ٣ / ١٠٣٧.
- ٢٤- المقدمة ٣ / ١٠٧٠.
- ٢٥- المقدمة ٣ / ٩٧٩.
- ٢٦- المقدمة ٣ / ٩٧٦.
- ٢٧- المقدمة ٣ / ١٠٣٨.
- ٢٨- المقدمة ٣ / ١٠٦٩.
- ٢٩- المقدمة ٣ / ١٠٦٩.
- ٣٠- انظر في شرح هذه الفقرة وتطبيقاتها المراجع الآتية:
 - الدكتور أحمد محمود صبيح، في فلسفة التاريخ، من ص ١١٨ : ١٣٥.
 - الدكتور زهير المصري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨١، من ص ١٩٩ : ٢٢٦.

- الدكتور عبد الرزاق المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الإسكندرية، ١٩٧٠م، من
ص. ١٤٠ - ص. ١٥٨.
- سامح المصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦١،
من ص. ٣٦٠ - ص. ٣٧٩.
- Erwin Rosenthal: Ibn Khaldoun: A North African Muslim
Thinker of the fourteenth century, Manchester University, 1940,
from p. 10 To P. 26.
- ٣١- انظر نماذج لهذا المسلك في الجزء الثاني من المقدمة، الصفحات: ٥٠٠، ٥٠٩، ٥٢٤،
٥٢٥، وغيرها.
- ٣٢- المقدمة ٢ / ٥١٠ - ٥١١.
- ٣٣- المقدمة ١ / ٣٢٥.
- ٣٤- المقدمة ٣ / ١٠١٠.
- ٣٥- انظر في ذلك: عبد الدين الخطيب، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت،
الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، ص. ١٤، وما بعدها. وقارن: عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ،
ص. ١٤٥.
- ٣٦- المقدمة ١ / ٢٨٢.
- ٣٧- المقدمة ١ / ٣٢٤. وراجع: محمد نجيب عبد المولى، المقولة في الكتابة التاريخية
الغندوية، ضمن كتاب "المقولة والتاريخ"، ص. ٢٠٨.
- ٣٨- انظر: د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تطوُّلي وجدلي لفكر ابن
خلدون في بيئته ومناهج، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص. ١٤٦.
- ٣٩- المقدمة ١ / ٢٨٢.
- ٤٠- المقدمة ١ / ٢٩١.
- ٤١- انظر: د. إبراهيم أبيس، التاريخ والمؤرخون، ص. ١٤.
- ٤٢- المقدمة ١ / ٢٩١.
- ٤٣- المقدمة ١ / ٢٩١.
- ٤٤- المقدمة ١ / ٢٩٩.
- ٤٥- المقدمة ٢ / ٥٤٧.
- ٤٦- المقدمة ١ / ٢٨٢.
- ٤٧- المقدمة ١ / ٣٢٨.
- ٤٨- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص. ١٥٤.
- ٤٩- المقدمة ١ / ٣٢٢.
- ٥٠- المقدمة ١ / ٣٢٢.

- ٥١- انظر: محمد نجيب عبد المولى، *المعلول في الكتابة التاريخية المملوكية*، ضمن كتاب *"المعلول والتاريخ"*، ص ٢١٢، ص ٢١٤.
- ٥٢- الصفحة ١ / ٢٩٢.
- ٥٣- الصفحة ١ / ٢٢٠.
- ٥٤- الصفحة ١ / ٢٩١.
- ٥٥- الصفحة ١ / ٢٩١.
- ٥٦- الصفحة ١ / ٢١٩.
- ٥٧- انظر في تصنيف تعليق التاريخ على هذا الأساس: عمر فروخ، كلمة في تعليق التساريخ، *دار العلم للملايين*، بيروت، ١٩٨٤، ص ١١ : ص ٣٠.
- ٥٨- رأفت هنيي الشيخ، *فلسفة التاريخ*، ص ٤٢.
- ٥٩- الصفحة ١ / ٤١٥.
- ٦٠- وينجري، *التاريخ وكيف يسرته من كلفوسوس إلى توكاني*، ترجمة عبد العزيز توفيق جابري، الهيئة المصرية العامة للكتاب (إيكت كتاب الثاني ٢٢١)، القيمة الثانية، ١٩٩٦، ١ / ١٦٦.
- ٦١- عزيل العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ص ٨٣.
- ٦٢- الصفحة ١ / ٢٠٣.
- ٦٣- الصفحة ١ / ٢٩٦.
- ٦٤- انظر: إدوارد كار، ما هو التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، الإدارة العامة للتقافة، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٢٠. وراجع في ذلك: د. زياب الحضوري، *فلسفة التاريخ عند ابن خلدون*، ص ١٢٩.
- ٦٥- انظر: تاسيف نصار، *التفكير الواقعي عند ابن خلدون*، ص ١٤١ - ص ١٤٩.
- ٦٦- محمد نجيب عبد المولى، *المعلول في الكتابة التاريخية المملوكية*، ضمن كتاب *"المعلول والتاريخ"*، ص ٢١٠.
- ٦٧- الصفحة ١ / ٢٩٩.
- ٦٨- الصفحة ١ / ٢٠٩.

تراثنا المخطوط
وكيف نستفيد منه ؟

أ.د. حامد طاهر *

لابد أن نحدد أولاً ما هو المقصود بـ " التراث " ؟ ومن الممكن أن
نتفق على أنه يعنى التركة التى خلفها لنا الأجداد متمثلة فى أربعة مجالات
رئيسية هى :

أ- الآثار المادية كالمساجد والقلاع والقصور والمدارس والأسبلة . . الخ .

ب- المؤلفات العلمية والأدبية .

ج- العادات والتقاليد الاجتماعية .

د- الرصيد النفسى المحمل بالكثير من القيم والمبادئ التى تتحكم فى
نظرتنا إلى الناس والأشياء.

* أستاذ الفقه الإسلامى، نائب رئيس جامعة القاهرة.

لكننا سوف نقصر حديثنا هنا على التراث العلمي والأدبي السوار
إلينا مكتوباً باللغة العربية في هيئة مخطوطات . ولكي نحدد هذا المجال
على نحو أدق فلنبدأ من قصره على كل ما سوى القرآن الكريم والسنة
والتبوية ، باعتبار الأول هو الكتاب المنزل من السماء ، والثانية هي
بيان الرسول ﷺ له . وكلاهما داخل فسي دائرة الوحي الأعلى من
مستوى البشر .

أما ما جاء من خارج هذه الدائرة فهو نتاج بشري خالص، يتراوح
أحياناً بين الدقة والغموض ، ويتفاوت في أحيان أخرى بين الصواب
والخطأ، وهو يعبر في كل عصر وجيل عن وجهات نظر مرتبطة بـجو ثقافي
معين ، وبيئة اجتماعية خاصة .

والتراث الإسلامي يبدأ من كل ما أنتجه المسلمون في عصر الخلفاء
الراشدين ، وخلال العهد الأموي ، والعباسي ، ثم العثماني ، مضافاً إليه ما
خلفته فترة الأندلس ، والدولة الفاطمية ، ودويلات الإفصاال التي
تعاقبت على جسد الدولة - الأم : كالطولونية ، والإفشيديّة ، والحمدانية ،
والبويهية ، والطاهرية . . الخ .

والملاحظ أن هذا التراث العلمي والأدبي لم يطبع ، كما لم يحقق
منه إلا الجزء الأقل ، في حين أن مخطوطاته مازالت ترقد لدينا ، كما توجد
في معظم مكتبات العالم ، بعد أن تم نزحها خلال فترة طويلة من رقاد العقل
العربي ، وعدم معرفته بقيمة ما تركه الأسلاف .

لذلك فلنبدأ عندما نتحدث عن التراث العربي الإسلامي ، علينا أن
نتحلى بالكثير من الحذر والحيطه - وأيضاً التواضع - في إصدار الأحكام

العامّة ، نظراً لأنّ ما لدينا من الوثائق لا يكفى أبداً لتزويد أي حكم عام بالمصادقية اللازمة . وبالتالي فإننا من الممكن أن نقول بالطمأنينة إن كل ما صدر من أحكام عن هذا التراث لا يخرج عن دائرة الأحكام التسمية ، أو الفروض التي لا ترقى إلى مرتبة القانون الذي يصلح للتطبيق على كل الحالات .

من هذه المقدمات الضرورية ، يمكن الانتقال إلى الموضوع الرئيسي ، وهو كيفية الاستفادة من التراث . ولكي تخرج الإجابة بصورة منطقية من مقدماتها الطبيعية ، فلا بد من إلقاء نظرة تحليلية على هذا التراث .

التراث العربي - الإسلامي يمكن تصنيفه عموماً في ثلاث دوائر كبرى ، هي : الدائرة اللغوية والأدبية ، والدائرة الدينية والتاريخية ، والدائرة العلمية .

أ- الدائرة اللغوية والأدبية وتشمل كل ما يتعلق بالجانب التعبيري بدءاً من المستوى المعجمي والدلالي ، ومروراً بمستوى الصحة اللغوية (علم الصرف وعلم النحو) وانتهاءً بالمستوى البلاغي ، وما ينتج عن ذلك من جوانب أدبية خالصة (تشمل الشعر والنثر) أو نقدية تحتوي على مقاييس الحسن والقبح في كل منهما .

ب- الدائرة الدينية والتاريخية ، وتحتوي على كل ما يتعلق بدراسات القرآن الكريم والسنة النبوية ، وما نتج عن بحثهما من علوم ومعارف ، وتضم علم القراءات ، والتفسير ، وعلوم

الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم أصول الفقه ، وعلم أصول الدين (أو الكلام) وما يتبعه من آداب البحث والمناظرة. ويرتبط بهذه الدائرة علم التصوف والأخلاق ، ولا تكتمل هذه الدائرة إلا بالتاريخ الذي يمثل الخلفية التي تفسر معظم الظواهر التي نشأت وتطورت داخل هذه العلوم والمعارف .

ج- الدائرة العلمية وتحتوي على مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية التي استوردتها أسلافنا من الحضارات السابقة ، وأسهموا بنصيب وافر في الحفاظ عليها وتطوير الكثير من عناصرها ، ومن ذلك علم الطب ، والصيدلة ، والنبات ، والحيوان ، والفلك ، والملاحة ، والطبيعة ، والكيمياء ، ثم الرياضيات من حساب وجبر وهندسة ، وما ينتج من تطبيقات فيما أطلقوا عليه علم الحيل (الميكانيكا) والموسيقى .

تلك هي الدوائر الثلاث التي يمكن أن ينتظم فيها التراث العربي - الإسلامي . ومن الواضح أن وضعها بهذا الشكل سوف يتقدم بنا خطوة إلى الأمام من أجل الوصول إلى إجابة سؤالاتنا الرئيسية : كيف نستفيد من التراث ؟

وفي البداية يمكن ملاحظة أن بعض علوم التراث تعتبر نتاجاً عربياً وإسلامياً خالصاً ، بينما يعتبر بعضها الآخر نتاجاً وافداً من الأمم والحضارات الأخرى . ومن المعروف أن أي مجتمع لا يخترع علماً ، أو يلجأ إلى استيراد علم إلا عندما تكون لديه حاجة ملحة لذلك . وهذا يثبت أن المجتمعات الإسلامية السابقة قد واجهت مشكلاتها بمجموعة هذه

العلوم، كما أنه يفسر في نفس الوقت مدى ازدهار بعض العلوم أو غلبتها بالتسوية إلى بعض العلوم الأخرى .

فمثلاً نجد أن الإنتاج الأدبي يلقى إلى حد كبير الإنتاج العلمي ، كما أن كلا من علم الفقه وعلم الكلام والتصوف أغزر مادة من علوم النبات والفلك والكيمياء . إن زيادة حجم المؤلفات في مجال معين لاشك أنه يعكس اهتماماً خاصاً من المجتمع ، وهذا يؤدي عادة إلى رواجها وازدياد نشاط المؤلفين فيها .

إن نفس الشيء يحدث اليوم في حياتنا المعاصرة . وإذا كنا قد توقعنا عن اختراع علوم جديدة ، نتيجة لعوامل كثيرة لا يصعب تحديدها ، فإننا نقوم باستيراد ما تم إنتاجه في العالم من علوم . وحاجتنا هي التي تحدد مدى الإقبال على هذه العلوم ، وبالتالي مدى رواجها وانتشارها (لاحظ الاهتمام الحالي بعلوم الاتصال ، والإعلام ، والحاسب الآلي) .

لكننا في نفس الوقت ما زلنا نحتفظ ببعض علوم التراث بنفس درجة أهميتها وانتشارها . ومن ذلك مثلاً علوم اللغة والأدب والفقه والكلام. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح : استمرارية التراث .

وهذا يعني أننا لابد أن نمير في خطين متوازيين هما : الاستيراد والاستمرارية. والاستيراد يعني متابعة ما يستجد في العالم من علوم ، تساعدنا على حل مشكلاتنا الجديدة ، أما الاستمرارية فتعني المحافظة على علومنا التراثية مادامت تلبى حاجة حقيقية في حياتنا المعاصرة .

وهنا لابد من بعض التفصيل . فإتينا نحتاج إلى الالتفات بعلم من العلوم لأن لدينا مجموعة من المشكلات التي يهدف هذا العلم إلى حلها . وذلك هو المقياس الذي ينبغي أن يحدد استيراد أو استمرارية أى علم من العلوم ، سواء كان هذا العلم من علوم التراث ، أو من العلوم الوافدة .

وإذا سلمنا بهذا المقياس ، أصبح من السهل علينا استعراض علوم التراث واحداً واحداً لمعرفة مدى ما نحتاج إليه مما لم نعد بحاجة إليه . وقيل هذه المواجهة الضرورية لابد من التنبيه إلى أن الاستغناء عن أى علم من علوم التراث لا يعنى إهماله تماماً أو تغيبه خارج منظومتنا التراثية، وإنما المقصود من ذلك هو حفظه في صورته التاريخية كأثر للنشاط ذهنى يستحق أن يكون موضوعاً لعلم خاص ، يطلق على اسم : " تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين " .

وسوف أقصر هنا على بعض الأمثلة التي أرجو أن تكون ذات دلالة كافية على ما أقصد الوصول إليه . وأبدأ بمثال من علم النحو الذى وضعه العرب لحفظ اللسان من الخطأ في التعبير . إن هذا العلم العظيم الذى بذل فيه أجدادنا جهداً رائعاً ، يتمثل في تحليل الجملة العربية إلى أبسط مكوناتها ، وفي دراسة كل مكون منها على حدة ، ثم في اتصال بعضها ببعض ، وإصدار الأحكام التي تضبط هذه الفروع المتناثرة مع تعطيل كل حكم بحيث تصبح له حكمة . . إنه بناء عقلى في غاية الدقة والاكتمال .

لكننا إذا تخصصنا جيداً التراث النحوى وجدناه يشتمل على مجموعة محدودة جداً من قواعد اللغة ، وحشداً هائلاً من فلسفة هذه القواعد ، ووجهات النظر المختلفة بل المتضاربة حولها . ومن المدهش حقاً أن يكون

لكل صاحب رأى حجته القوية ، بل الأكثر إيهاماً أن تتساوى هذه الحجج .
فى بعض الأحيان ، بحيث يصعب على الباحثين الميل إلى واحدة منها دون
الأخرى (انظر مثلاً موضوع اسم الفاعل وتردد الباحثين فيه بين اعتباره
اسماً أو فعلاً ، وكذلك موضوع المصدر والفاعل : أيهما أصل الآخر ؟) .

وهكذا فإن التراث النحوى يشتمل على جانب كبير من تاريخه ،
وفلسفته ، وصراع المدارس حوله . ونحن الآن - على ما أحسب - قسى
غنى عن كل ذلك ، والذي نحتاج إليه فقط هو معرفة مجموعة القواعد
الأساسية وكيفية تطبيقاتها على اللغة ، حتى تستقيم عبارتنا المكتوبة
والمفروعة ، ونتمكن فى نفس الوقت من نطق اللغة العربية نطقاً صحيحاً
يؤدى إلى فهمها فهماً صحيحاً .

هذا هو مفهوم الاستمرارية ، أى استخراج ما بقينا من كل علم
من علوم التراث فى حياتنا المعاصرة ، مع الاحتفاظ بأجزائه الأخرى
للدروس التاريخية ، الذى يمكن أن يتخصص فيه عدد محدود من الباحثين
المتعمقين ، وهؤلاء قد تلجأ إليهم أحياناً لاستيضاح مسألة غامضة ، أو
معرفة تطيل حكم ما .

ومثال ثان من دائرة العلوم الدينية وهو علم القراءات ، الذى يعد
علماً أساسياً بعلمنا كيفية الأداء الصحيح للقرآن الكريم ، مطابقاً لما كان
ينطق به الرسول ﷺ . لقد وصلتنا سبع قراءات ، أو عشر . وكل قراءة
منسوبة إلى أحد الصحابة ، رضى الله عنهم ، وموصوفة وصفاً صوتياً
دقيقاً ، لا نعثر على مثيل له فى تاريخ أى كتاب سماوى آخر . وبالنسبة
هناك خلافت قيماً بينها من حيث الوقف والوصل ، والترقيق والتخفيف ،

والإمالة والإطالة . . الخ . وإذا كان التقدم التكنولوجي في عصرنا الحاضر قد وضع بين أيدينا إمكانية التسجيلات الصوتية الواسعة الانتشار ، فمن الممكن أن نقوم بتسجيل كل قراءة من القراءات السبع أو العشر تبعاً لوصفها الوارد في كتب القراءات ، ونشرها بين الناس على هذا النحو ، مع التقديم لها بنبذة عن القيمة التوثيقية لكل منها .

إننا هنا أمام وسيلة أخرى للإفادة من أحد العلوم الدينية عن طريق استخدام التكنولوجيا الحديثة ، دون أن نهمل كم المؤلفات القيمة التي وضعت في هذا المجال . وبهذا الشكل نكون قد وضعنا نتائج العلم موضع التطبيق العملي . ولا شك أن هذا كان هو الهدف الأساسي منه ، ولكنه غاب في زحام كتب الشروح والخلاف التي كثرت فيه .

وفي مجال علوم الحديث . لدينا علم الجرح والتعديل ، الذي يرصد أحوال الرواة بهدف الكشف عن صحة الأحاديث أو ضعفها . ونحن نواجه في هذا الصدد بمؤلفات ضخمة ومتعددة ، وبآلاف الأسماء التي تستعصى على الحصر ، وتشنت بالتالي جهود الباحثين أنفسهم . ولكن الكمبيوتر بإمكانه الهائلة يمكنه أن يستوعب هذه الأسماء بسهولة ، وأن يساعدنا على تصنيفها ، وسرعة استحضارها موقراً بذلك أداة للتعرف عليها ، وبالتالي يسهل علينا معرفة حكم الحديث من حال رواته .

أما علم مصطلح الحديث ، فمن الممكن أن نستفيد في تطويره من أحدث نظريات علم اللغة الحديث ، والتي أصبحت تطبق بنجاح على الأعمال الأدبية ، وتأتي بنتائج طيبة . ومن ذلك أسلوب " البصمة اللغوية " الذي يقوم على أن لكل إنسان بصمة خاصة في التعبير ، يمكن تجميعها من

استخداماته المتنوعة للغة ، ومن لوازمه التي يكررها ، وألفاظه التي يحرص على استخدامها ، وعبارته التي يكثر من تردادها . ولا شك أن دراسة لغوية فاحصة للأحاديث النبوية يمكن أن تقدم لنا "بصمة لغوية" خاصة، تساعدنا في التعرف على الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة ، وذلك بالطبع إلى جانب ما وضعه أسلافنا في علم مصطلح الحديث من مقاييس . وبهذا الأسلوب يمكننا أن نحرك السكون في علوم من التراث ، لم تعد تحظى بأي قدر من التطوير ، مما أدى إلى إهمالها ، مع أن الحاجة إليها شديدة ، وستظل كذلك ، لأنها تتعلق - في حالتنا تلك - بالمصدر الثاني للإسلام ، وهو السنة النبوية .

ولا يسعى أن أترك دائرة العلوم الدينية دون أن أتوقف قليلاً عند علم أصول الدين ، أو ما أطلق عليه اسم علم الكلام . والنشأة الأولى لهذا العلم تبين أن من أهم أهدافه ، الدفاع عن عقيدة الإسلام بالأملة العقلية التي استخدم مثلها الخصوم ، ثم ما لبث أن انقلب الخلاف في هذا العلم بين طوائف المسلمين أنفسهم . وهنا مؤلفات كثيرة جداً تفوق الحصر . ويتنبه ألا تحجبنا كثرتها الساحقة عما يمكننا أن نستفيد منها ، وهو جلاء العقيدة الإسلامية البسيطة بأسلوب عقلى يفتح غير المسلمين ، كما يؤكد هذا في نفوس المسلمين أنفسهم . وكلا الأمرين يظل هدفنا مطلوباً على مر العصور . ولعلنا اليوم في أمس الحاجة إلى هذا العمل ، ولكننا لم نعد بحاجة إلى استحضار ذلك الصراع التاريخي القديم بين الفرق الإسلامية ، وهو ما ينبغي أن يظل "تاريخاً" ، أو بعبارة أدق : محفوظاً في مكانه المناسب من التاريخ .

إن هذا يقودنى إلى إبراز فكرة نطفا لتضحت الآن ، وهى أنه فى
دافل كل عمل ترائى ينبغى التمييز بين جانبى التاريخى ، وبين ما يمكن أن
نستفده منه بصورة عملية فى الوقت الحاضر . ولا شك أن هذا التمييز
لا يتم إلا على أساس معرفة صيقة بطبيعة كل علم، وظروف نشأته
وتطوره ، وأبرز أعماله وأعلامه . ولا شك أن القادرين على مثل هذا
العمل قلة نادرة . وهم يعملون فرادى ومتناثرين . وفى الوقت الذى تجمع
فيه جهودهم يصبح من السهل إنجاز هذه المهمة .

أنتقل إلى دائرة التراث العلمى ، وقد اتضح الآن مقاييس التمييز بين
تاريخ العلم ، وبين أغراضه العملية . وهنا تصبح المهمة أكثر سهولة .
فالطلب العربى فى جانبى التاريخى إنجاز إيمانى رائع ، ولكنه فى الوقت
الراهن لا يمثل إلا مرحلة الطفولة أو المراهقة فى عمر الطلب المديد . وهذا
يدخل هذا الجانب فيما يمكن أن نطلق عليه : تاريخ العلوم عند العرب
والمسلمين ، بعد أن نوسع مفهوم هذا التاريخ ، ونحدد الغرض الجديد منه .

نفس الأمر ينطبق على علوم عربية كالفلك والنبات والحيوان
والكيمياء . ولا غضافة على الإطلاق من أن يتناولها تاريخ العلوم
كإنجازات قام بها أسلافنا فى فترات زمنية معينة، وكانت تمثل فى وقتها
قمة التطور العلمى فى العالم . وإذا كان يوجد الآن فى جامعات الغرب فرع
يدرس على استحياء باسم " تاريخ العلوم عند العرب " فإنه مقصور على
الدائرة الضيقة وحدها . أما الذى أطرحه هنا فهو أن يتسع هذا التاريخ
ليشمل من دافل الدائرتين اللغوية والدينية بعض جوانب العلوم الموجودة
بهما . بذلك يتسع مجاله من ناحية ، ويتأكد من ناحية أخرى مدى إسهام
العلماء المسلمين فى الحركة العلمية والفكرية ، باعتبارهم يمثلون حلقة

وسطى بين العلم القديم فى عصر الإغريق وبين عصر النهضة فى أوربا .

الميدان إذن مفتوح لعلم كبير . لكن لابد من التخطيط لإجازه على مراحل . وإذا كنا غير قادرين فى المرحلة الحالية على تحقيق المخطوطات العربية بالكامل ، فما علينا إلا أن نحاول الاستفادة مما تم تحقيقه . لأن من غير المعقول أن نظل فى انتظار تحقيق التراث العربى - الإسلامى دون أن نبدأ فى الاستفادة مما ظهر منه حتى الآن . والبداية هنا تتمثل فى تحديد الغرض من كل علم ، وإعادة تقييمه فى ضوء احتياجاتنا الحالية ، وبذلك يدخل هذا الجانب الحى من التراث فى نسيج حياتنا الثقافية ، ويمكن أن يطبق بسهولة فى حياتنا العملية .

لقد كانت النتيجة أن عدم اهتمامنا بالجانب العلمى مسن التراث ، الذى تم تحقيقه حتى الآن ، أدى إلى عدم نجاحنا فى حل الكثير من مشكلاتنا الراهنة ، والتي تتصل اتصالاً مباشراً بهذا التراث . وفيما يلى بعض الأمثلة :

١- أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون كتاب مبسط وفعال ومعتمد يمكن الاستفادة به فى تعلم اللغة العربية وتعليمها لأبنائنا ولغيرنا ، فى نفس الوقت الذى بذل فيه أسلافنا جهوداً تفوق الوصف فى خدمة اللغة العربية ؟

٢- أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون معجم معاصر للغة العربية، يكون سهل التناول ، وجامعاً لكل ما يحتاجه الإنسان العربى على كافة مستوياته الثقافية ، كما هو الحال فى المعاجم الإنجليزية والفرنسية والألمانية . . الخ . وذلك فى الوقت الذى يعد فيه أسلافنا

هم رواد صناعة المعالم القوية في العالم كله ؟

٣- أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون كتاب في مجلد واحد يضم تاريخ الإسلام والمسلمين : نشأة وتطوراً وزدهاراً ، ثم ضعفاً ومحاولة للنهوض من جديد ؟

٤- ثم أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون موسوعة فقهية مبسطة ومتكاملة ، تجيب كل مسلم عما ين له من أسئلة ، وتقدم عرضاً شاملاً لمختلف المذاهب والآراء التي قبلت حول مسألة معينة ؟

٥- وأخيراً . . أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون دائرة معارف إسلامية ، صحيحة وموثقة ، يستطيع أن يضمن لها القارئ الذي يرغب في استجلاء أي جزئية من جزئيات الحضارة الإسلامية ، بدلاً من الاعتماد على دائرة المعارف الإسلامية التي وضعها الغرب ، وأعاد صياغتها حتى الآن مرتين ؟

إنني لا أذكر هذه الأسئلة الخمسة إلا لكي ألفت الأنظار إلى غياب الأهداف الحقيقية عنا فيما يتعلق بقضية إحياء التراث . ذلك أن العناصر الأساسية التي تتطلبها هذه الحاجات القلبية موجودة في قلب التراث العربي الإسلامي ، ولا تحتاج منا إلا لمسة بسيطة لإعادة تصنيفها ، وجعلها في متناول الناس . ومن أبرز التمازج في هذا الصدد ما يتطرق بعلم أصول الفقه ، وهو كما يقال بحق : منطق الشريعة الإسلامية . إن الفرض الأساسي من هذا العلم هو تدريب الفقيه على الاجتهاد ، وتمكينه منه . فإذا لاحظنا أن معظم المؤلفات الرئيسية في هذا العلم قد طبعت أو حُفقت ، أدركنا أننا قد " كتبناها " دون أن نستفيد منها على النحو المنشود.

وهنا أصل إلى نقطة هامة ، وهي ما أصبح يطلق عليه " نقد التراث " . وفي البداية لابد من التحفظ على من يتسهم التراث بالرجعية والتخلف ، والخلو من الغادة ، وفي نفس الوقت عدم الموافقة مع من يعتبره كله مثلياً بالفوائد . فكل الموقفين تطرف : موقف الذين يصلون التراث بالجمود ، ومن ثم يهملونه ، وموقف الذين يصلون عليه القداسة ، ويرفضون كل ما سواه .

إن التراث محصلة عمل إنساني خالص ، ومعنى هذا أنه قابل دائماً للصواب والخطأ . أما مسألة إضفاء العصمة عليه فهي مسألة سيكولوجية ، ترجع إلى أن كل ما هو بعيد عنا فهو كامل ومتسام . ومما ساعد على ذلك أن الأجيال السابقة قد كرست تلك القداسة بمجموعة من العوامل ، من أهمها إضافة ألقاب فخمة على العلماء من أمثال (شيوخ الإسلام ، حجة الإسلام ، الشيوخ الأكبر ، الإمام الأكبر ، وكذلك المعلم الثاني ، والشيوخ الرئيس . . الخ) ومن العجيب أن تكريس هذه العصمة يتعارض مع ما ورد إلينا في قلب التراث نفسه ، من أمثال الأثر القائل " رأي صواب يحتمل الخطأ ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب " ، " لا تعرف الحق بالرجال ، ولكن أعرف الحق تعرف أهله " وقول الإمام مالك " كل واحد يؤخذ من كلامه ويرتك ، إلا صاحب هذا القبر " أي الرسول ﷺ .

لكن نقد التراث لا يعني بآلية حلال التجرد على أعلامه ، أو الاستهانة بإنجازاته ، وإنما تناول كل رأي بالفحص والتحليل ، ومحاولة الإلمام بالظروف الاجتماعية والثقافية التي أحاطت به ، مع الاستعانة بكل ما أتاحه التقدم العلمي في الوقت الحاضر من وسائل المسير ، وأدوات المقارنة للوقوف على ما مدى ما في الآراء من جوانب الضعف والقوة ،

وما تحتوي عليه من قدرة على الإنتاج والاستمرار . وماذا أن الهدف هو الرغبة في الاستفادة من التراث ، فإن يكون هناك رفض بدون مسبرر ، أو استبعاد بدون سبب .

وعلى أنصار التراث ، ألا يخشوا عليه من مثل هذه الحركة النقدية مهما كانت صارمة ، فإن هذا هو السبيل الوحيد لجعل التراث ينطق بما في داخله . وقد أثبتت التجربة أن نشر المخطوطات بصورة حديثة ، وتجديدها تجليداً فائراً ، ووضعها في المكتبات العامة والخاصة لا يخرج عما أسميته " تكمين التراث " وهذا معناه أننا عندما نقوم بنقل التراث من حالته المخطوطة إلى المطبوعة فإن هذا لن يبعث فينا الحياة ، وإنما على العكس تماماً نحن الذين ننقح فيه الحياة ، عن طريق قراءته ، وتحليله ، ونقده ، لمعرفة ما فيه من جواهر أو حصص .

إن كل ما في التركة لا يستحق التوزيع . وهناك الكثير مما أنتجه أسلافنا في العصور السابقة لا ينبغي التوقف عنده كثيراً . إما لأن الزمن قد تجاوزه ، وإما لأنه هو نفسه غير قادر على مواصلة الإنتاج ، ومن ذلك مثلاً : علوم السحر ، والتنجيم ، والفراشة ، والعلاقة ، والسمياء ، وأسموار الحروف . . ومع ذلك فإن أمثال هذه العلوم والمعارف ينبغي أن تدرس ، ويحتفظ بها كعلامة على نشاط ثقافي ، كان يلبس حاجيات اجتماعية في فترات تاريخية معينة . ولا مانع من البحث عن أسباب نشأتها وتطورها ، ومعرفة العوامل التي أدت إلى ظهورها واختفائها .

وهكذا فإن كل نص تراثي يتم تحقيقه ينبغي أن نقوم على الفور بطرح سؤالاتنا الأساسية أمامه ، وهو : ما الذي نستفيد منه في حياتنا

الثقافية والاجتماعية المعاصرة ؟ فإذا وجدنا فيه نفعاً لأحفاده ، وإذا لم نجد أحفاده إلى المختصين بتاريخ العلوم عند العرب لكي يصنفوه في بابهِ .

والنتيجة أن التراث بهذا المفهوم يصبح وسيلة في أيدينا ، وليس غاية ، بمعنى أننا نحن الذين نستخدمه ، ونطوِّعه ، بسبل وتوجهه أيضاً لخدمة أهدافنا القريبة والبعيدة . وإذا كان قد مضى على الوعي بأهمية التراث حتى الآن ما يقرب من قرن ونصف ، فقد آن الأوان لتحويل هذا الوعي إلى إرادة وإلى خطط وإجراءات . وأنا أقترح أن نبدأ ببعض التجارب الأولية في بعض المجالات القريبة من حاجتنا واهتماماتنا ، وليكن مثلاً في مجالتي النحو العربي ، والفقه الإسلامي .

هذا هو تصوُّري لكيفية الاستفادة من التراث ، على نحو عملي ينفعنا في حياتنا المعاصرة ، ودون الدخول في متاهات أو نظريات معقدة تجعل من التراث " لغزاً " نتسلى بحله ، أو " ضريحاً " نظل ندور حوله دون أن نصل إلى غاية محددة . وهنا سؤالان يحسمان القضية :

الأول : هل من المتصور مثلاً أن نظل جالسين في انتظار تحقيق كمال التراث العربي حتى نبدأ في الاستفادة منه ؟

والثاني : هل من المتصور أن نظل نطبع التراث ، بمعنى أن نخرجه من الحالة المخطوطة إلى المطبوعة ، ثم نقوم بعد ذلك بتكديسه على أرفف المكتبات دون أن نستخرج ما فيه بالفعل من فائدة حقيقية ؟

دور هيئات التدريس في تنمية الوعي الأمنى ووقاية الطلاب من الجريمة

أ.د. على رضا *

تقديم :

تكتسب قضية النهضة التعليمية أهمية بالغة في عالمنا المعاصر ،
وهي قضية تشغل بال المجتمعات المتقدمة والنامية على حد سواء ،
وترجع تلك الأهمية إلى كون النظام التعليمى أداة تحقيق الكفاية
المجتمعية، ومقصد الساسة والمفكرين فى ترجمة رؤاهم وتجسيدها من
خلال تطوير كفاية الأفراد ، وشحن قدراتهم ، واستثارة جوانب الإبداع

^{١٥} استاذ بقسم الإناعة بكلية الإعلام - جامعة القاهرة .

لديهم . حدث هذا في التاريخ البعيد والوسيط ، وما يزال عالمنا يشهد وعياً متنامياً بأهمية التعليم في إحراز السبق ، وفي مجال التنافس على كافة المستويات في تاريخنا الحديث . وفي إطار الاهتمام العالمي بتطوير التعليم تأتي قضية تطوير إعداد المعلم إيماناً بأن المعلم هو محور وركيزة العملية التعليمية ، وأنه ما لم يكن هناك معلم واع قادر من الناحية العلمية والخلفية والنفسية والصحية ، فقد يكون من الاستحالة أن تتحقق رسالة التربية وعناية التعليم ، بل إن السياسات التعليمية مهما كانت الدقة المتبعة في صياغتها ، ومهما توافر لها من أدوات التنفيذ المادية ، والتقنية الحديثة والإدارة الفعالة . . ربما تذهب كلها أدراج الرياح إذا أصاب صلبة إعداد المعلم خلل ما . والمثأمل للتعليم في وطننا العربي يلح فجوة تزداد اتساعاً يوماً بعد يوم بين الآمال والطموحات الاجتماعية المعلقة على النظام التعليمي ، وبين القدرات الحقيقية التي تترجم تلك الآمال والطموحات .^(١)

ولا شك أن المعلم يظل حجر الزاوية في العملية التعليمية ، وأهم الدعائم التي يبنى عليها رفع كفاءة وفاعلية أي نظام تعليمي وتحسينه الكيفي ، ومهما تحدثنا عن تطوير العملية التعليمية التربوية ، ومهما بلغ مستوى الأهداف التربوية من طموح ، ومهما بلغت السياسات التربوية والمخطط المنبثقة عنها من إحكام فئد المسئول المباشر والمعامل الحاكم

^(١) الجمعية المصرية للتربية والطفولة بالتعاون مع وزارة التعليم - المؤتمر القومي لتطوير إعداد المعلم وتدريبه ورعايته ، ورشة العمل التحضيرية لمؤتمر - القاهرة من ١٩ - ٢٤ / ١٠ / ١٩٩٦ ، ص ٧٦ .

فى تنفيذ هذه السياسات ونجاح مخططاتها هو المعلم^(١) . ومن هذا المنطلق يعتبر تكوين وإعداد وتنمية معلمى المستقبل فى المدارس والجامعات عملية بالغة الأهمية إذ لا يمكن لفعالية النظام التعليمى أن تتحقق دون صلاحية المعلم على الأداء . وفى اعتقادنا أن دور الكادر التدريسي فى المدارس والجامعات لا يجب أن يقتصر على الدور التعليمى بل يجب أن يمتد ليشمل العملية التعليمية التربوية لإعداد الناشء والشباب ، وتقديم عناصر صالحة تخدم المجتمع وتكون على علم وفهم بمشاكله وقضاياها واهتماماته .

ويعد التعليم أحد المحاور الرئيسية فى عملية التنمية الاجتماعية أو التنمية البشرية بصفة عامة ، ذلك أن بناء القدرات البشرية تقوم أساساً على التعليم ، شريطة أن يكون تعليمياً جيداً على أسس علمية وخطط معدة إعداداً دقيقاً . فالتعليم إذا ما أحسن إعداده وإعداد المعلم الذى يقوم به يلعب دوراً مهماً فى عملية التنمية البشرية كما يلعب دوراً فعالاً فى عمليات التكوين والبناء والتنمية.

وفى ضوء ما تقدم يتعين النظر إلى التعليم كجزء لا يتجزأ من خطة التنمية الشاملة ، وجزء لا يتجزأ من التنمية الاجتماعية فى عالم يعتمد على العلم والتكنولوجيا. ويواجه التعليم فى الدول النامية تحديات كثيرة ورغم ذلك يبقى مطلباً يحل المعادلات الصعبة التى تواجهها تلك الدول سواء فى المجال الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى، الأمر

(١) المجلس الأعلى للجامعات ، الإدارة المركزية لشئون تطوير التعليم العالى ، ورقة عمل حول نظم إعداد المعلم فى مصر (القاهرة : ١٩٩٨) ص ١.

الذى لا يتأتى إلا إذا تغيرت النظرة إلى التعليم فى تلك الدول من كونه وسيلة لنقل المعارف إلى كونه وسيلة للتعبير الاجتماعى والثقافى ، ومرتبطة ارتباطاً عضوياً بقضايا ومشاكل المجتمع .^(١)

وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن دور المعلم لا يتوقف فقط على توصيل المعلومات إلى الطلاب ، وإنما يتعدى ذلك إلى الإسهام فى إحداث التغيير المطلوب فى الطلاب سواء فى المدارس أو الجامعات . ويمتد هذا الدور ليشمل تنمية قدراتهم ومهاراتهم وميولهم واتجاهاتهم ، وإعدادهم ليكونوا مواطنين صالحين يخدمون مجتمعهم.

وفى إطار دور المعلم فى المدرسة والجامعة لابد أن يكون هذا المعلم قدوة لطلابه كي يكتسبوا منه الخلق الفاضل والصفات الحميدة . ومن ناحية أخرى لابد أن يحمى المعلم طلابه من الانحراف والجريمة ، عن طريق بث منظومة متكاملة من القيم الخلقية والدينية والتربوية التى تدعم انتماء الطلاب لثقافتهم وقيم مجتمعهم ، كما يجب على المعلم أيضاً أن يشارك الطلاب فى أنشطتهم ، وأن يستمع إلى مشكلاتهم وتوجيههم إلى كل ما هو صالح والبعد عن كل ما هو ضار .^(٢)

^(١) وزارة التعليم العالى ، ورقة بحثية حول التعليم العالى - فلسفته ودوره (القاهرة : ١٩٩٩) ص ١-٤ .

^(٢) الأمانة العامة لمجلس وزارة الداخلية العرب ، دور المراكز والمؤسسات العلمية والتربوية فى تنمية الروح الأسمى لدى المواطن العربى (القاهرة : المكتب العربى للإعلام الأسمى ، ١٩٩٨) ص ٦٥ - ٦٦ .

خصائص العملية التربوية :

تعتبر التربية عملية نمو للفرد داخل إطار المجتمع ، مع الأخذ في الاعتبار إمكانيات هذا الفرد وقدراته وطاقاته ومواهبه وذكائه وميوله ورغباته ودوافعه . . الخ ، والتربية ظاهرة اجتماعية ، ونظام اجتماعي أولي تجده في كل المجتمعات ، والتربية عملية يقوم بها المجتمع عن طريق مختلف مؤسساته ووسائطه التربوية والتعليمية ، وذلك لتهيئة أفراد له للمواطنة الصالحة الواعية ، حيث أن غاية التربية هي إعداد الفرد للحياة الاجتماعية . . وتعتبر التربية عملية نمو تنشأ وتتطور مع مرور الأفراد بخبرات متنوعة منتظمة من المجتمع والثقافة والحياة العامة ، والوسط المنزلي والمدرسي .^(١)

وتستهدف العملية التربوية تنمية طاقات الفرد وإمكاناته ، بما يحقق صالحه وصالح المجتمع الذي يعيش فيه . والتربية هي خبرات يكتسبها الفرد نتيجة تفاعله مع البيئة المحيطة به . والفرد لا يستطيع أن يصل إلى هذه الخبرات دون أن ينشط للوصول إليها والحصول عليها . وبدون هذا النشاط الذي يقوم به المعلم والمتعلم لا تتم العملية التربوية.. ولما كانت التربية عملية نمو مستمرة وشاملة ومتطورة فإنها ترتبط بعملية التعليم والتعلم وتشتمل عليهما . فالتعلم تعديل أو تغيير في السلوك والأداء ينشأ عن التدريب والممارسة والنشاط الذاتي . والتعليم

^(١) على السيد طه ، محاضرات في المنهج إلى التربية (لقاهرة : كلية التربية النوعية بالقلي ، ١٩٩٣) ص ١٥ - ١٧ .

عملية تفاعلية تحدث بين طرفين معلم ومتعلم ، ولابد من حدوث تفاعل مع المواقف وتعديل في السلوك ، أى حدوث عملية تعلم وتعلم ينتج عنها عملية نمو ، أى عملية تربية فى شتى جوانب شخصية الفرد . ومن هنا فالتربية تضم فى إطارها عمليتي التعليم والتعلم لتحدث عملية تكامل فى عملية النمو ذاتها ، وبالتالي فى عملية التربية .^(١)

وتعنى التربية المدرسية والجامعية بإكساب الطلاب العديد من الخبرات المباشرة فى شتى النواحي الثقافية والعلمية والمعرفية ، وغرس العديد من القيم والمبادئ الصالحة، وتنمية الكثير من الاتجاهات والميول المرغوبة بهدف تعديل سلوكهم وجعلهم أشخاصاً لسواء ومواطنين صالحين يستطيعون إسعاد أنفسهم ولأسرهم وتحقيق تقدم مجتمعاتهم ورفقته وتطوره وبالتالي إفادة وطنهم وإفادة واضحة . ولكي تتحقق التربية المدرسية والجامعية بهذا المفهوم لابد أن يراعى الكادر التدريسي أن للعملية التعليمية عناصر أو مقومات يجب أن تؤخذ فى الاعتبار يأتى فى مقدمتها :^(٢)

١- الطالب :

يشكل الطالب المحور الأول والأساسى الذى تركز عليه العملية التعليمية كلها ولذا فعلى المعلم أن يراعى دائماً أن هذا الطالب له مكونات نفسية وبدنية وعقلية ، وعليه أن يأخذ فى اعتباره قرارات

^(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٨ - ٢٢ .

^(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٣١ .

الطالب ومواهبه وميوله ورغباته واتجاهاته ، وذلك أثناء تطبيق العملية التعليمية وممارستها وتنفيذها.

٢- المعلم :

المعلم هو الذى يحرك العملية التعليمية ويجعلها مثمرة فهو الذى يعلم ويرشد ويوجه ، وهو الذى يجب أن يعرف طلابه معرفة تامة أكثر من غيره . . . وبناء على ذلك يجب أن يكون المعلم مرناً ومنوعاً فى طريقة تدريسه ، وعليه أن يكون متفاعلاً مع طلابه ويجيب على تساؤلاتهم ويناقشهم فى مشكلاتهم ويشاركهم فى أنشطتهم المختلفة.

٣- المناهج .

تشكل المناهج التدريسية أحد الجوانب المهمة التى تركز عليها العملية التعليمية، حيث نجد أن المنهج بمفهومه الحديث مجموعة خبرات تربوية هادفة تقدم للطلاب بقصد العمل على تحقيق التكامل والتشمول فى نموهم وبناء شخصيتهم . ومن هنا فإن المنهج لا يقتصر فقط على المقررات الدراسية بل يشمل أيضاً الأهداف والوسائل والطرق والأساليب والأنشطة والتقديم . . الخ .

والمعلم الناجح هو الذى يستطيع أن يوظف المناهج فى الكشف عن دوافع الطلاب وميولهم ورغباتهم وتنمية اتجاهاتهم الإيجابية نحو عمليتي التعليم والتعلم ، وكذلك تدعيم الانتماء الوطنى لدى الطلاب . وكذلك تعريفهم بقضايا ومشكلات المجتمع حتى يكونوا على وعى بها.

التربية كنظام اجتماعي :

تستمد التربية فلسفتها وأهدافها ومبادئها وأساليبها وطرقها من طبيعة المجتمع وفلسفته ، وبذلك تستجيب لمطالب المجتمع وتطلعاته^(١) ولما كانت المجتمعات الحديثة مجتمعات متغيرة ، يشمل التغيير الاجتماعي الذي يحدث فيها جميع مظاهر الحياة بها ، فإن هذا التغيير لابد أن ينعكس على أنماط سلوك أفرادها وعلاقاتهم وقيمهم ومعاييرهم الاجتماعية . ومن هنا تأتي مسؤولية التربية في إعداد الأجيال الصاعدة للقيام بالأدوار الاجتماعية المتوقعة منها في المجتمع . وبذلك تشكل شخصية الطالب لتلائم دوره الاجتماعي في مجتمعه في فترة زمنية معينة.

ولما كانت أبعاد عملية التربية تحددها طبيعة المجتمع الذي تعمل به ، فإن دورها الرسمي يتطلب منها إعداد الأفراد لمواجهة الظروف والمتغيرات التي تحدث في المجتمع والتكيف معها . فالمدرسة أو الجامعة في قيامها بإعداد الأفراد لممارسة أدوارهم المستقبلية تكون صورة مصغرة للمجتمع الكبير فهي البيئة الاجتماعية التي تساعد الطالب على تحقيق النمو الشامل المتكامل ، واكتشاف ميوله وقدراته والعمل على تنميتها وتوجيهها للتخصص الذي يناسب قدراته وحاجات مجتمعه . فكل ما يكتسبه الطالب من معلومات وخبرات ومهارات لا يساعده فقط على ممارسة دوره في المجتمع ، ولكن يساعده أيضاً

(١) نقل عن : سميرة أحمد السيد ، علم اجتماع التربية (القاهرة : دار الفكر العربي - ١٩٩٢) ص ٥٦ .

على فهم طبيعة النظام الاجتماعي السائد ، وفهم مؤسسات مجتمعه ، والأسس التي ترتكز عليها ، فيعرف أبعاد دوره الاجتماعي في ضوء النظام الاجتماعي السائد في مجتمعه . ويعترف على أبعاد التغيرات في مجتمعه بحيث يستطيع مواجهة التكيف معها والاستفادة منها . كذلك التكيف والتعامل بنجاح مع الجماعات المتعددة في المجتمع .

ويتضح من ذلك أن المدرسة والجامعة ذات مسؤوليات محددة وهامة . فدورها كمؤسسة رسمية يتطلب إعداد الجيل الجديد للإسهام في المجتمع والتكيف معه والعمل على استقراره وتقدمه . وهذا يتطلب بدوره من المدرسة والجامعة كمؤسسات اجتماعية تربية رسمية أن تستجيب للتغيرات الاجتماعية في المجتمع . وأن تهيئ الأفراد وتساعدهم على تقبل كل ما هو ذو قيمة عملية لهم ولمجتمعهم . وأن تعدهم ليكونوا هم أنفسهم أداة تغيير وتجديد فعالة في المجتمع .

ويساعد المدرسة والجامعة في قياسها بهذا الدور فهم المعلمين لأهداف التربية ودورهم التربوي لتحقيق أهدافها . وهذا بدوره يتطلب الإعداد التربوي للمعلمين وإثباتهم لمادة تخصصهم لينظروا إلى دورهم التربوي نظرة شاملة ، تشمل تشكيل شخصيات الطلاب ومساعدتهم على تكوين الاستعداد وتنمية ميولهم وإكسابهم الكثير من الاتجاهات والقيم والمعايير المرتبطة بالنجاح الدراسي وكذلك النجاح في الحياة ، مثل الاعتماد على النفس والاستقلالية والاهتمام بالعمل والدقة والأمانة واحترام الآخرين وتقدير الفرد لذاته.

والإعداد التربوي للمعلم يمكنه من تحقيق أهداف التربية والنظرة إلى المدرسة كمؤسسة اجتماعية تربوية في ظل نظام اجتماعي معين وزمن معين تعمل في نطاق الإطار الاجتماعي الثقافي للمجتمع وتعد أفرادهم لممارسة أدوارهم الاجتماعية المتوقعة منهم في هذا المجتمع . والإعداد التربوي يساعد المعلم على المعرفة بالأسس الاجتماعية للتربية والهدف الأساسي من وجود المدرسة والجامعة كمؤسسات اجتماعية تربوية رسمية تقوم بإعداد أفراد مجتمع معين للقيام بأدوارهم بنجاح في هذا المجتمع وفهم ثقافته بصورة تمكنه من انتقاء العناصر الثقافية المحددة بأهداف التربية لنقلها إلى الطلاب بطريقة مبسطة تناسب مع قدراتهم . فالإعداد التربوي للمعلم يزيد من كفاءته كمدير للعملية التربوية ومساعدة الطلاب على تحقيق مطالب النمو الشامل المتكامل .^(٢)

والمعلم باعتباره ممثلاً للمجتمع الخارجي بقيمه ومثله يؤثر على الطلاب داخل قاعات الدراسة وخارجها من خلال عملية التفاعل داخل الفصل وفي علاقته بالطلاب خارجه ، حيث يعمل كنموذج يحاكيه الطلاب في سلوكه ، وإلى جانب المعلم يتأثر الطلاب أيضاً بكل من يتفاعل معهم في المحيط الدراسي سواء الهيئة التدريسية أو الطلاب أو الإداريين أو العاملين صوماً في المؤسسة التعليمية . . . والطلاب الذين تستقبلهم المدارس والجامعات ما هم إلا نتاج ثقافي بيولوجي

٢١ . هدى النائف ومحمود شافق ، إدارة الصف المدرسي (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٧) ، ص ١٤٣ .

فالطالب يكتسب مفهوم الذات الاجتماعية وقيمه ومعايير واتجاهاته من خلال عملية التفاعل الاجتماعي بين تكوينه الوراثي والبيئة الاجتماعية والثقافية المحيطة به . فالتمتع العام لشخصية الفرد يحدده إلى درجة كبيرة بالإضافة إلى تكوينه الوراثي نوع الأسرة التي ينتمي إليها والمجتمع المحلي والمجتمع الذي توجد به كل من الأسرة والمدرسة والجامعة.

ومن الضروري أن يكون المعلم على وعي كامل بدور الأسرة ومؤسسات المجتمع وأثرها على الطالب وأهمية التنسيق والتعاون معهم حتى يتمكن من القيام بدوره بنجاح إذ أن معرفته بطبيعة هذه العلاقة تساعد في القيام بدوره وتحديد الأهداف التعليمية التي يريد أن يحققها ، ونوع الوسائل والأساليب التعليمية التي تزيد من كفاءة التعليم . ويتطلب هذا بدوره إشراك المعلم في تشكيل المنهج وتحديد الأهداف التعليمية . وهذه الأهداف لا تقتصر على أهداف تعليمية معرفية ، بل تتضمن أيضاً أهدافاً اجتماعية ونفسية وفعالية . وهذا بدوره يتطلب معرفة المعلم بدوره الاجتماعي حتى يربط المعرفة التي يكتسبها للطلاب بالمجتمع الذي يعيشون فيه ، وأن يعمل على تحقيق الأهداف التي ترمي إلى الإعداد الاجتماعي للطلاب ، مما يساعد على تكوين الشخصية القومية.

ومن هنا نرى أن التربية نظام اجتماعي له خصائصه النظام الاجتماعية الأخرى كالنظام الأسري . ونعني بالنظام الاجتماعي هنا نماذج معيارية تعرف وتحدد كل ما هو صحيح وشرعي ، أو الأساليب

المتوقعة للسلوك أو المستخدمة في العلاقات الاجتماعية.^(١)

والتربية كنظام اجتماعي تعمل على مساعدة الفرد على تحقيق النمو الشامل المتكامل وإكسابه نمطاً من الشخصية يميزه كعضو في مجتمع معين ، كما أنها تحدد الأدوار الاجتماعية لكل من المعلم والمتعلم، وكل ما يقوم بعملية التربية بصورها الرسمية وغير الرسمية ، والقواعد والمعايير المحددة لطبيعة العلاقات بينهم ، وأنسب وقواعد ومعايير السلوك المتوقع وأساليب تقويم الأداء^(٢) . . . وبذلك يمثل المجتمع الوعاء الذي تعمل فيه التربية لتشكيل أفراد معينين يعملون فيه بكفاءة تتناسب مع مستوى نموه وإمكاناته والعصر الذي يعيش فيه . فالتربية تتأثر بالإطار الاجتماعي الثقافي للمجتمع . هذا الإطار الذي يرسم لها دورها وأهدافها ومحتواها وأساليبها ، كما أنه يحدد في نفس الوقت نمط شخصية الأفراد الذين يمثلون المورد البشري لها . . . ومن الواضح أن الفرد يتأثر بالإضافة إلى أسرته بالكثير من المؤسسات الاجتماعية بمجتمعه فطبيعة مؤسسات المجتمع والأسس الاجتماعية والقانونية والسياسية التي ترتكز عليها وتحدد دورها في المجتمع تؤثر على نمط الشخصية للفرد وأدواره التي يمارسها في المجتمع . وتعمل هذه المؤسسات الاجتماعية كوسائط تربية هامة ذات تأثير كبير على الفرد . ومن أهم هذه المؤسسات دور العبادة ووسائل الإعلام والأندية والمكتبات وغيرها من مؤسسات المجتمع ذات التأثير المباشر أو غير

^(١) سميرة أحمد السيد ، مرجع سابق ، ص ٦١ .

^(٢) Rodman, B. Webb, "Schooling and Society (New York: Macmillan Publishing Co. inc. 1981) PP. 112- 113.

المباشر على الفرد والجماعة . وهذه المؤسسات وإن كانت تبدو أنها تعمل مستقلة عن بعضها البعض ، إلا أنها في الواقع تؤثر وتتأثر ببعضها البعض . فالأسرة تؤثر بدرجة كبيرة في أداء المدرسة والجامعة لدورها وتحدد نتائج هذا الدور . كذلك تتأثر الأسرة بالنظام التربوي السائد وأهداف التربية ووسائلها ومناهجها ونسوع المدارس والجامعات والكادر التدريسي . كذلك وسائل الإعلام تؤثر على كل من الأسرة والمدرسة وتتأثر بهما . وهذا بدوره ينطبق على الوسائط التربوية الأخرى الموجودة في المجتمع .

وتتدخل هذه المؤسسات التي تعمل كوسائط تربوية مع بعضها البعض لتكون في مجموعها البيئة الاجتماعية التي تؤثر على سلوك الفرد ونمط شخصيته وتستمد هذه المؤسسات مقوماتها من النظام الثقافي الشامل للمجتمع ، كما أنها تسهم بالثبات النسبي وتعمل على تنظيم حياة الأفراد في المجتمع وتسهل عملية تفاعلهم في هذا المجتمع وتكيفهم مع بيئته الطبيعية والاجتماعية والثقافية.

دور التعليم في تكوين المواطن الصالح :

أصبح تكوين المواطن الصالح الذي يتمتع بالشخصية المتكاملة والمؤهلة بالقدرات والمهارات والقيم والاتجاهات الإيجابية أمراً لازماً لتأهيله للقيام ب مهام التنمية في جميع مكوناتها وعلى اختلاف مستوياتها . وهو يعتبر في حد ذاته تنمية للثروة القومية بما يؤدي إليه من تكوين المواطن القادر على النهوض بمسئولية التطوير والتحديث . لذا تحرص الدول أن تضع التعليم في طليعة أولياتها وتسعى إلى التطوير المستمر

لنظم التعليم في شتى المراحل باعتبار أن التعليم ركيزة أساسية من ركائز التقدم ، وهو الشرط الأساسي الذي لا غنى عنه لملاحقة كل تطور . وهو العنصر الفعال الذي يحكم القدرة على مواجهة تحديات العصر بقوة والقدار .

وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى ضرورة الاستفادة من برامج التعليم في إعداد وتأهيل الإنسان المعصرى المستوعب للعلوم الحديثة ولأحدث النظريات التعليمية في مجال تخصصه . وفي نفس الوقت تقوم المؤسسات التعليمية في المدارس والجامعات بإعداد الطُـلاب إعداداً اجتماعياً وثقافياً سليماً حتى تقدم للمجتمع المواطنين الصالحين الذين يسهمون مساهمة فعالة في خدمة قضايا التنمية وتطوير مجتمعاتهم ويستلزم ذلك بطبيعة الحال أن تكون البرامج التربوية في المؤسسات التعليمية مشتملة على المحددات التربوية والثقافية التي يجب أن تقدم للطلاب ويكتسبها خلال فترة إعداده الدراسي سواء في المدارس أو الجامعات ويمكن أن يتم ذلك من خلال أعضاء الهيئة التدريسية والمناهج والأنشطة المختلفة التي توفرها المؤسسات التعليمية.

الحاجة إلى تطوير سياسة إعداد المعلم في الوطن العربي :

يعبر مصطلح السياسة التعليمية عن السياسة التي ينتهجها المجتمع حيال النظام التعليمي ، وهي صياغة لجملة المبادئ والتوجهات التربوية المستقاة من مصادر التشريع والتفكير الاجتماعي في محصلة ما من مراحل تطور المجتمع . والسياسة التعليمية بهذا المعنى هي جزء من السياسة العامة للمجتمع . . ومن الطبيعي أن تبلور سياسة للتعليم

مجموعة القيم والأهداف والغايات التي يتوخاها المجتمع مسن النظام التعليمي . وبذلك فهي ترشد نمو النقاء وتنفيذ وتقييم العمل التربوي في كافة مراحله وأشكاله ، كما أنها بمثابة معيار للتحكم على مدى استجابة التعليم للفلسفة الاجتماعية السائدة . فكل السياسة التعليمية هي حلقة وسطى في سلسلة متصلة تبدأ بالفلسفة الاجتماعية وتنتهي بالخطط والبرامج التعليمية المختلفة .^(١)

وعملية صنع السياسة التعليمية هي عملية مركبة وتخضع لمجموعة من القوى والمؤثرات على الصعيد العالمي والصعيد المجتمعي ، كما أنها تتأثر بالتطورات في مجال الفكر والممارسة التربوية . كذلك فإن تطوير السياسة التعليمية ، وإعادة النظر في بنيتها هو أمر لازم وضروري من فترة زمنية إلى فترة أخرى.

والارتباط بما سبق فإن سياسة إعداد المعلم في الوطن العربي هي واحدة من السياسات الفرعية للسياسة التعليمية . وتعنى جملة المبادئ والتوجهات العامة المستقاة من فلسفة النظام التربوي ، والتي يتم في ضوئها توجيه عملية إعداد المعلمين ، وبهذا يفترض أن تأتي سياسة إعداد المعلم متسقة مع الأهداف التربوية العامة ، ومع متطلبات المجتمع العربي من النظام التعليمي . . ومن الجدير بالذكر أن سياسة إعداد المعلم تكاد تكون السياسة الحاكمة في سلسلة السياسات التعليمية والتربوية لأي مجتمع ، وذلك من منطلق الدور الحيوي والمؤثر

(١) الجمعية المصرية للتنمية والمطوارة بالتعاون مع وزارة للتعليم . مرجع سابق ، ص ٧٨ .

للمعلمين باعتبارهم رواد الأصالة ، وحملة مثاعل للتطوير فى أى مجتمع من المجتمعات .^(١)

وما أوجنا فى الوطن العربى إلى ضرورة وضع سياسة واضحة لإعداد المعلمين فى المدارس والجامعات بما يضمن إعداد كوادر تدريسية قادرة على بث المفاهيم والقيم الإيجابية التربوية لدى الناشئ والفتيات وبصفة خاصة فى المجالات المرتبطة بإعداد المواطن الصالح الذى ينبغي أن يكون على وعى أمنسى بمشكلات المجتمع المختلفة ومنها بطبيعة الحال التصدى للجريمة والوقاية منها .

الجوابب الأساسية لإعداد المعلم :

هناك مجموعة من الجوابب التى يجب أن تشمل عليها برامج إعداد المعلم وتشمل :

١- المواد الأكاديمية التخصصية .

٢- المواد المهنية التربوية.

٣- التدريب العملى .

٤- الثقافة العامة.^(٢)

^(١) نفس المرجع السابق ، ص ٧٨.

^(٢) لمزيد من التفاصيل أرجع إلى : بورى كوزلوفسكى ، الثقافة الهابسية المعاصرة ، ترجمة خلف محمد (بيروت : المؤسسة العلمية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٩٥).

(١) المواد الأكاديمية التخصصية :

ينبغي أن تحل الجزء الأكبر من برنامج الدراسة ، حيث أن عملية التعلم هي معالجة للمعرفة من أجل تنمية تفكير الأفراد وتزويدهم بما ينبغي لهم أن يتزودوا به للارتقاء بتفاعلاتهم مع البيئة ومشكلاتها ، ذلك أنه بدون المعرفة يصعب على الإنسان المعاصر أن يواجه مشكلات عصره وتحدياته ويجد الحلول السليمة لها . من هذا فإن كفاية المعلم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمقدار ما حصل عليه من معرفة متطورة لأن فاقد الشيء لا يعطيه . ولذلك فإنه بالنسبة للبرنامج العلمي لكي تعد المعلم إعداداً علمياً سليماً ينبغي أن يقوم هذا الإعداد على شرطين هما:

أ- تزويد الطالب بأحدث ما وصل إليه العلم من حقائق وتمكينه في الوقت ذاته من مواصلة النمو في هذا الاتجاه ومتابعة التطورات التي تطرأ على ميادين العلوم والمعارف الإنسانية متحرراً متطوراً عاملاً على وضع نفسه في تطور دائم مع التقدم العلمي الحضاري ومع القضايا المعاصرة .

ب- إكساب الطالب القدرة على التفكير العلمي وعلى حل المشكلات التي تواجهه في حياته وعلاقاته مع الآخرين ، وخاصة المشكلات المرتبطة بنشر الوعي الأمني والوقاية من الجريمة لدى المجتمع الطلابي.

(٢) المواد المهنية التربوية :

وهي حتمية بالنسبة للتعليم حتى تتوفر له المقومات المهنية وأخلاقياتها وأصولها العلمية ، فإذا كان الجانب المعرفي أساساً في برنامج إعداد المعلم فإن الجانب التربوي لا يقل أهمية بالنسبة للمعلم ، وذلك لأن هدف التربية والتعليم يتصب على تحويل المعرفة إلى وظيفة اجتماعية ، وتكون وسيلة فاعلة في بناء شخصية الطالب . إن التعليم ليس الهدف الأساسي منه توصيل المعلومات إلى عقول الطلاب ولكن الهدف هو إعداد المواطن الصالح الذي يشارك مشاركة فعالة ومستمرة في نمو المجتمع .

(٣) التدريب العملي :

يعد التدريب العملي أمراً مهماً في إعداد المعلم ليمزج بين الجوانب النظرية والعملية والفكرية . وأهم أهداف الممارسة العملية أو التدريبية العملي :

أ- إعطاء الفرصة الحقيقية للطلاب لاكتساب الخبرات العملية والمهارات الأساسية لإعداد معلم ناجح .

ب- استكمال النواحي الفنية والعملية والتطبيقية لمعلم المستقبل والتي لا يمكن استكمالها إلا عن طريق التربية السليمة.

ج- تدريب الطلاب على الحياة المهنية المستقبلية وتنمية القدرة على النقد الذاتي والنقد البناء.

د- تعويد الطلاب على تحمل المسؤولية وغرس الاتجاهات السلوكية المرغوب فيها واداب وأخلاقيات المهنة .

(1) الثقافة العامة :

للمعلم دور مهم في إعداد المواطن . وعندما يتصدى لهذه المسؤولية في إعداد المواطن لابد أن يتوافر لديه منظور ثقافي يمكنه منه التفاعل السليم مع أحداث مجتمعه وعصره . ولتحقيق هذا الجانب الثقافي ينبغي أن يراعى الإعداد ما يلي :

أ- تزويد الطالب بقسط من الثقافة الإنسانية عامة ، وثقافة العصر خاصة ، أن تكون على درجة كبيرة من السعة والعمق .

ب- تمكين الطالب من المزج بين الثقافة الإنسانية والتقدم العلمي.

ج- تزويد الطالب بلغة أجنبية واحدة على الأقل كوسيلة من وسائل الاتصال بالجديد من الاتجاهات العلمية والتقدم العلمي.

ولا شك أن الثقافة العامة تساعد المعلم في ميدان عمله بصفة عامة ، وفي ميدان تخصصه بصفة خاصة ، ولذلك فهي تعتبر من أهم العوامل التي تساعد على نموج شخصية المعلم مما يتيح له فرصة إكساب المفاهيم الثقافية ولتضايها المجتمعية لطلابه ، مما يساعد على إمكانية تعميق الوعي بقضايا المجتمع لدى الطلاب.

المعلم الجامعي : واجباته وعلاقته بطلابه .^(١)

هناك مجموعة من الأساسيات التي لا بد أن نلتفت منها ونحن نتناول موضوع المعلم الجامعي من حيث واجباته ، وعلاقته بالطلاب وتشمل هذه الأساسيات :

١- أن الجامعة كمؤسسة تعليمية وبحثة لها رسالة يضطلع بها عضو هيئة التدريس ، وهو ما ينطبق عليه وصف المعلم الجامعي ، تلك أن مرحلة للتعليم الجامعي هي مرحلة إعداد كوادر مدربة وقادرة على تحمل المسؤولية ونهضة الوطن وخدمة المجتمع . وهذا يعتمد على مناهج مختارة وعملية تعليمية متكاملة بكل ألياتها ، لكي تتحول هذه المناهج إلى مبادئ عمل ، وقوانين نهضة وتقدم ، ولا يخفى هنا دور المعلم إذ هو القادر على أن يحيل هذه المناهج إلى حركة وفكر علمي يحكم سلوك أفراد المجتمع في مجموعه أو في كل طوائفه .

٢- أن المرحلة العمرية لمن يتعلمون في الجامعة هي مرحلة الشباب أي ما بين الثامنة عشرة والخامسة والعشرين ، وهي مرحلة بدائية النضج والتفتح والرغبة في تحقيق الذات ، عن طريق التحمس للأفكار التي يؤمن بها الشباب ، وهنا تبدو أهمية المرحلة

(١) لوالبيرد المعجم ، المعلم الجامعي - واجباته - علاقته بطلابه (القاهرة : مؤتمر جامعة القاهرة لتطوير التعليم الجامعي - روضة لجامعة المستقبل ٢٢ - ٢٤ مايو ١٩٩٩ ، ص ٦٥٦ - ٦٥٧ .

وخطورتها ، كما تبدو أهمية من يقوم بعملية غرس الأفكار في هذه الأرض الخصبة ، إذ بناء على نوع الأفكار وتوجيهها يكون توجه الشباب ، وتكون نتيجة الإعداد العلمي والفكري. ويقرر نجاح معلم الجامعة في تفهم طبيعة المرحلة العمرية للشباب من الجوانب الذهنية والنفسية والاجتماعية يكون نجاحه في إعداد جيل من الشباب يتحمل المسؤولية ، ويدين بالانتماء ، ويعتز بثقافته وقيمه ، ولا يجرفه ما عند الآخرين لمجرد رؤيته ، بل يوازن وينطق فيختار ما يفيد ويرفض ما لا يفيد.

٣- أنه إذا كانت العملية التعليمية تتكون من معلم ومتعلم ومنهج ، وأن دور المعلم بارز في هذه المنظومة فإن الواقع يؤكد أن المعلم والمتعلم مقترنان وشريكان . ويمقتضى هذه الشراكة كانت العلاقة بين المعلم والمتعلم ضرورية ، وكان لها أثرها في التحصيل العلمي وفي التربية والإعداد للحياة.

دور المعلم الجامعي في التربية والتوجيه : (١)

ليس هناك طريق للمحاكاة والتقليد أقرب من محاكاة الطالب لأستاذه ، وليس هناك طريق للتأثير أقرب من تأثير الأستاذ على طلابه. وذلك لأسباب بعضها يتصل بنظرة الطلاب إلى أستاذهم مثلاً ونموذجاً، وبعضها يتصل بمرحلة الشباب وحاجاتهم إلى إيسى موجه يتقنون فيه ويستعينون به على كثير مما يقابلهم من مشكلات . ولما كان الأستاذ

(١) نفس المرجع السابق . ص من ٦٥٩ - ٦٦٢

والطلاب شريكين متلازمين تأثيراً وتأثراً كان من واجب الأستاذ - إلى جانب كم المعرفة - أن يعمل على تربية وجدان تلاميذه ، تربية سليمة كي ينقذه من الخلل والتعثر . إن تربية الوجدان هي تربية الإنسان بأسره ، وتربية الشخص بتوجيه ميوله لتلتقي وتتفاعل حينما تلتقى القيم في الثروة وتتحد ، إنها تربية السجية والعادات . . ولابد من العناية بهذه التربية أكبر عناية لإنقاذ الوجدان من الخلل والتعثر ، وحمايته من الخطأ في الحكم الأخلاقي حتى لا يعتري الأمر الجليل ناقهاً ، ولا يصاب بالثك والحيرة والوسواس أو الحذر والقلق ، ولابد لهذا كله من السهر على سلامة نمو الوجدان ، والعمل على ترعرعه في جو الصحة الأخلاقية والحسن السليم .

ولكى يؤدي المعلم الجامعي واجب التربية والتوجيه عليه أن يراعى ما يلي :

أ- أن يكون مثلاً وقنوة لطلابه

فيلتزم بخلق العالم ، وآداب المعلم وحنو الأب على أبنائه ، لأنه إذا كان النظر جزءاً من العلم ، فالعمل جزء آخر لا يقل تأثيراً عن النظر ، ولنتأمل الحديث الشريف (إما أنا لكم مثل الوالد لولده) . . ولنعلم أن نفوس المتعلمين لا تقبل على معلم يكون قوله على نقيض فعله . . ويتسع معنى القنوة ليشمل كل حركة للمعلم في قضايا العلم إخلاصاً وإتقاناً وفي السلوك الحياتي المتصل بالعلاقات مع الطلاب ، وفي نصيحة لهم ونحو ذلك . وقد كان إبداع أهل الطلب لأهمية أخلاق الأستاذ موجهاً لهم في اختيار الأستاذ بنقّة وعناية ، مدركين أن تأثيره

بخلقه قد يفوق تأثيره بعلمه . وليس هذا غريباً فأعين المتعلمين معقودة بالمعلم يتخذونه مثالا ويرون كل قول عنده صوابا وكل فعل منه يحتذى.

ب- ضرورة توريث الأفكار والقيم

المطالب امتداد الأستاذ يحمل فكره ويدافع عنه وينقل عنه ما تعلمه من سلوك وقيم ، الأمر الذى يوجب على الأستاذ العناية بغرس أفكار وقيم يحتاجها الشباب ، ويحتاجها الوطن . ولعلم المعلم أن خسر طريقة لهذا التوريث أن يترك لطلابه فرصة للتفكير والمنقشة ، وأن يبتعد قدر الطاقة عن التعصب لرأيه ، لأن التربية بالحوار أدعى إلى الإقناع ، وأوجب فى ثبات القيمة أو الفكرة.

ولعلم كذلك أن كثيرا من مشكلات الشباب التى تعاني منها هى نتيجة فهم خاطئ للدين والثقافة ، فما السلبية ، أو العنف ، أو عدم الإقبال بجدية على التعليم إلا صدى لخطأ تعلمه الشباب من هنا أو هناك دون أن يجدوا من يصحح لهم الخطأ الذى وقعوا فيه ، وتلك من أبرز مهام معلم الجامعة وهو يربى للوطن جيلا تعتد الآمال عليه.

ج- سعة الصدر

إذا كان العلماء ورثة الأنبياء ، فإن عليهم أن تتسع صدورهم لمن يعلمونهم ، وفى الجامعة حيث مرحلة الشباب قد يجد الأستاذ ما لا يرضيه ، أو قد يعبرون عما يريدون بغير ما يقتضيه الأدب ، كما أنهم قد يحدثونه فى مشكلات يرى هو أنها بسيطة أو تافهة، وهذا كله يحتسم

على الأستاذ أن يتسع صدره لأنه إذا لم يفعل هذا قلن يستطيع إصلاح ما يريد إصلاحه ، ولينترك أن قلة الخبرة ، ونقص المعرفة لدى هؤلاء الشباب هي السبب في حدوث ما لا يعجبه ولا يرضيه ، وأن حق هؤلاء عليه كحق أولاده.

إن الهدف الأساسي للتعليم الجامعي هو التنمية البشرية المتكاملة لأفضل خريجي المرحلة الثانوية وإعدادهم ثقافياً وعلمياً ونفسياً وجسدياً لقيادة التقدم والتحديث والتطور في جميع مجالات الحياة للمجتمع . وهذا يعني بناء القدرات الذاتية للمتعلم وتكوين الشخصية المستقلة الإيجابية القادرة على التفكير المستقل والتعامل مع المشاكل وحلها ، والقادرة على المناظرة والنقد والقادرة على التحليل والربط والاستنتاج ثم الخلق والإبداع والابتكار .^(١) ويضاف إلى ذلك ضرورة أن تهتم الجامعات بالتكوين الثقافي للطلاب خاصة ما يتعلق بالتقيم المجتمعية والمشكلات الخاصة بالوطن . وفي هذا الصدد هناك قضايا متعددة ، لابد أن تراعى في التكوين الثقافي لطلاب الجامعة ولعل من بين هذه القضايا المهمة قضية تنمية الوعي الأمني والوقاية من الجريمة ، كي تقوم الجامعة بدورها التعليمي والتربوي بالشكل الذي يساعد على تقديم المواطن الصالح الذي يخدم مجتمعه وينميّه ويساعد على تطوره.

^(١) خالد الشاذلي ، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر جامعة القاهرة لتطوير التعليم الجامعي ، ٢٢ - ٢٤ مايو ١٩٩٩ ، ص ٦٦٦ .

دور المؤسسة التعليمية في تنمية الوعي الأمني والرقابة من الجريمة:

من خلال العرض السابق يتبين لنا خطورة الدور الذي يمكن أن يقوم به المعلم في عملية إعداد التنشئة والشباب في المدارس والجامعات، فلا شك أن هذه المؤسسات التعليمية لها دور كبير في إعداد المواطن الصالح الذي يمكن أن يساهم مساهمة فعالة في خدمة قضايا التنمية في المجتمع .

وتعد المدارس والجامعة من المؤسسات الهامة للتربية ، وهي خير أداة لتنمية الفرد والمجتمع معاً . فالتربية الصالحة للفرد تعتبر أداة للكشف عن استعداداته ، وإمكاناته ومواهبه وتقنياتها وتنميتها لتصبح ميولاً وقدرات ومهارات وعواطف وقيماً واتجاهات وعادات مرغوبة راسخة في السلوك . وهي السبيل لتمكين الفرد من أن يحيا حياته الحاضرة ويستمتع بها ، وفي نفس الوقت يعد نفسه لحياته المستقبلية ، وما تتطلبه من معارف ومهارات واتجاهات . . . والتربية الصالحة بما تهيئه للفرد من تنمية شاملة لكافة جوانب شخصيته ، ومن تنشئة صالحة وبناء وجداني وروحي سليم . . . والتربية الصالحة بالنسبة للمجتمع تعتبر أداة صالحة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة ، وخير سبيل لإرساء قواعد العلم والمعرفة والتقدم والاستقرار في المجتمع ولتحصينه ضد الجريمة .^(١)

(١) الأمانة العامة لمجلس وزراء الداخلية العرب ، مرجع سابق ، ص١٠.

وتقوم المؤسسات التعليمية بدور هام في وقاية النشئ والشباب من الجريمة بما يتوفر لديها من إمكانات لتوعية الطلاب بمخاطر الانحراف من خلال تضمين المناهج الدراسية بموضوعات عن الأضرار والمشاكل الاجتماعية التي تحيط بالمجتمع وتوعو تقدمه ، كما يمكن من خلال هذه المناهج الدراسية التأكيد على غرس المفاهيم والقيم الصحيحة في نفوس الشباب . وحتى تتحقق هذه الأهداف من خلال المؤسسات التعليمية لابد أن يتوافر في هذه المؤسسات المعلمون الأكفاء الذين يتمتعون بالخلق الرفيع حتى يمكنهم أن يكونوا قدوة لطلابهم ويكونوا في نفس الوقت قادرين على بث الفضيلة والقيم النبيلة في نفوس الطلاب . وعلى هذا الأساس فإن دور المعلم لا يقتصر فقط على العملية التعليمية بل يتعدى ذلك إلى الإسهام في إحداث التغيير المرغوب في شخصيات طلابه ، وتنمية قدراتهم ومهاراتهم وميولهم واتجاهاتهم ، وفي إعدادهم لحياة جادة ناجحة.

كما يساهم المعلم في وقاية تلاميذه من الجريمة والانحراف من خلال تربيتهم الدينية والخلقية وانتمائهم إلى مجتمعهم ، وبعث الأمل في نفوسهم وتقوية إرادتهم ومعلوماتهم ووزعهم الديني والخلقي ، وتشغل أوقات فراغهم بما ينفع مجتمعاتهم ومساعدتهم في التغلب على مشكلاتهم، وتوجيههم إلى ما فيه خير الدنيا والدين وترغيبهم فيه وتنفيرهم من كل ما هو ضار بمقدراتهم وصحتهم ، وإكسابهم الولاء للفضيلة والمثل وتنمية الفضائل الخلقية لديهم .^(١)

^(١) نفس المرجع السابق ، ص ٦٥ - ٦٦ .

ولا يقف دور المعلم عند تعليم وتربية تلاميذه ووقايتهم من الجريمة ، بل يمتد ذلك إلى تربية المجتمع ككل ، لأنه رائد وقائد في مجتمعه ، ومسئول عن الإسهام في تنميته الشاملة ، وحماية عقيدته وقيمه وتقاليدته الصالحة من الاعتداء عليها ، وفي وقاية أفراد عموماً من الجريمة وآثارها.

خصائص الوعي الاجتماعي :

تشير تعريفات الوعي الاجتماعي إلى أنه مفهوم مركب ذو مستويات ذاتية وموضوعية ونفسية وعلمية وأيديولوجية^(١) وهو قدرة غير ثابتة تخضع للتحويلات الخارجية^(٢)، كما أن الوعي يمكن أن يتأثر بعوامل خارجية تؤثر بدورها على القوى الاجتماعية مثل الاستقطاب أو التشويش أو التزييف^(٣) ويعد الوعي أساساً لتطور المجتمع ، فالظواهر الاجتماعية توجد عبر الأفكار ومن الأفكار . والوعي الجمعي هو المصدر الحقيقي لمقلانية الإنسان .^(٤)

^(١) عبدالباق عبدالمعطي ، الوعي التنموي العربي (بيروت : معهد الإنماء العربي - ١٩٨٣) ص ٢٥.

^(٢) يادى الخطيب ، تدهور الوعي الجماهيري ومسئولية الإعلام العربي ، مجلة الوحدة العربية العدد ٥٤ ، ١٩٨٥ ، ص ٩٣ - ٩٩.

^(٣) محمد أحمد بيومي ، علم الاجتماع بين الوعي الإسلامي والوعي المخترب (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية - ١٩٩٣) ص ٢٩.

^(٤) طه عبدالعاطي ، الصحافة المصرية وتشكيل الوعي الاجتماعي - رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة الإسكندرية ، كلية الآداب ، ١٩٨٩) ص ٧١.

مكونات الوعي الاجتماعي :

نظرا لأن السلوك الإجرامي هو ناتج نفسى اجتماعى فإن القيم والمعتقدات والاتجاهات التى يضمها الفرد تصبح مهمة فى تفسير سلوكه الإجرامى ، وعلى ذلك فإن أهم مكونات الوعي الاجتماعى فيما يتصل بالجريمة هى القيم والاتجاهات والمعتقدات :

أ- القيم Values :

القيمة مفهوم لما هو " مفضل " . وحياة الناس محورها القيم ، ومعظم الصراعات هى صراعات قيمية ، وترتبط القيم بالمعتقدات ، وعادة ما تتبع القيم من " معتقد محورى " ثم تصبح القيمة " مبدأ " . وتمر القيم بمراحل عديدة تبدأ بالمدخلات Inputs ثم تخزين فى الذاكرة طويلة المدى ، ثم تظهر فى صورة إصدار أحكام على الموقف والأشخاص والأحداث ⁽¹⁾ والعلاقة بين القيم والسلوك الإجرامى يمكن فهمها فى ضوء نتيجة تقول : أن الناس يتصرفون بطرق يمكن اعتبارها تعبيراً عن التفضيل ، ويمكن استخدام هذه الطريقة باعتبارها أسلوباً لاستنباط القيم ، كما يمكن استنباط القيم من القواعد الرسمية وغير الرسمية التى يضعها المجتمع للسلوك مثل القوانين الجنائية ، وكذلك وسائل الضبط الاجتماعى غير الرسمية كالعرف والتقاليد . ⁽²⁾

⁽¹⁾ Edward de Bono. Conflicts: A Better Way to Resolve Them (London: Harrap, 1985) P. 63.

⁽²⁾ Gary, Gumpert and Robert, Chitcart. Internment (London : Oxford University Press, 1982) P. 462.

ب- الاتجاهات Attitudes :

تتوزع معظم تعريفات الاتجاه حول فكرة محورية هي أن الاتجاه حالة يكون للشخص بموجبها على استعداد لأن يستجيب بطريقة معينة لمنبه معين^(١) ومن سمات الاتجاهات أنها تحمل أحكاماً قيمية وثابتة نسبياً وهي تكوينات فرضية يستدل عليها باختبارات معينة ، وتمثل أنماطاً من ردود الفعل والاتجاه ينصب على موضوع بعينه (الجريمة - المجرم - وسائل الإعلام) وهي مكتسبة ولها قابلية التحول إلى سلوك ظاهر.^(٢)

وينشأ الاتجاه من حاجات داخلية أو متطلبات خارجية في الجماعة التي ينتمي إليها الفرد . والحاجات البيولوجية الاجتماعية توجه الفرد إلى هدف ما لإشباع هذه الحاجات ، كما أن الجماعات تنشأ داخلها احتياجات حضارية وتطورية توجهها نحو هدف معين . وما بين الحاجة Need والهدف Goal ينشأ الاتجاه.

(١) سيد الطواب ، الاتجاهات النفسية وكيفية تغييرها - مجلة علم النفس - المجلد ١٥ ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص ٨.

(٢) عادل فهمي الفيومي ، دور التلفزيون في تكوين الوعي الاجتماعي ضد الجريمة - دراسة تحليلية وميدانية، رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة القاهرة : كلية الإعلام ، ١٩٩٥) ص ٦٦.

وينشأ الاتجاه لتحقيق أربعة وظائف للفرد والجماعة وهي :^(١)

١- الوظيفة النفعية

تنشأ بعض الاتجاهات لأن الناس يجاهدون لزيادة وتعظيم المنافع في بيئاتهم وتقليل الجزاءات المتوقعة ، كالاتجاه الإيجابي نحو رجال تنفيذ القانون، والاتجاه إلى رفض السلوك الإجرامي في المجتمع .

٢- الدفاع عن الذات

وتنشأ بعض الاتجاهات لكي يحمي الناس ذواتهم من توقعهم للخطر الذاتية غير المقبولة ، أو حماية أنفسهم وغيرهم من قوى التهديد الخارجي ممثلة في المجرمين وجنات العنف في المجتمع .

٣- وظيفة التعبير القيمي

وتنشأ بعض الاتجاهات لأنها تسمح للشخص بأن يعبر إيجابياً عن قيم جوهرية ومشاعر فردية لكي يتوحد مع الآخرين ويتعاطف معهم ، مثل التعاطف مع ضحايا الجريمة بل وأحياناً مع المجرمين.

٤- الوظيفة المعرفية

تنشأ بعض الاتجاهات لأنها تتبع رغبة في المعرفة أو تقدم شكلاً أو معنى لما يمكن أن يكون عالماً حقيقياً ، وتخدم المعتقدات الدينية هذه الوظيفة ، وكذلك تخدمها المعايير الثقافية المشتركة.

^(١) نفس المرجع السابق ، ص ٦٨.

أسباب السلوك الإجرامي ودوافعه :

يتساءل علماء الاجتماع وعلماء النفس حول مشكلات العنف والجريمة ، فهل تمثل الجريمة قانوناً للحياة أم أنها انتهاك لهذا القانون ؟ وهل تعد الجريمة نتيجة للعادات المكتسبة والثقافة أم تقررهما بعض الغرائز الطبيعية والفطرية ؟ وهل تعد الجريمة شكلاً مرضياً أم إردياً للسلوك البشري ؟ وهل يمكن لأي مجتمع أن يزيل أسباب الجريمة من الممارسة الاجتماعية أم أن الجريمة يمكن أن تتلاشى من تلقاء نفسها بطريقة طبيعية ^(١) يتعلق التساؤل الأول والذي يدور حول مدى حتمية وجود الجريمة في المجتمع بحرية الإنسان ومسئوليته وتكوينه البيولوجي والنفس والاجتماعي ، وللإجابة عن هذا التساؤل يتطلب الأمر ملاحظة سير حياة الإنسان على الأرض منذ أول جريمة ارتكبها أحد أبناء آدم عليه السلام وحتى الآن فهل خلا تسليخ الإنسان من الجريمة ؟

أما التساؤل الثاني والذي يتعلق بفطرية السلوك الإجرامي أم عدم فطريته فقد بذل العلماء في تخصصات مختلفة محاولات عديدة للإجابة عنه ، وسوف نتناقل هنا الإجابة عن هذا التساؤل بشيء من التفصيل .

^(١) ف. ديفوف ، نظريات العنف في الصراع الأيديولوجي ، ترجمة مسعود (بيروت: دار دمشق ، ١٩٨١) ، ص ١٦ .

تفسير السلوك الإجرامي

يوجد على الأقل ثلاث مدارس علمية قدمت تفسيراتها لسببية السلوك الإجرامي هي المدرسة البيولوجية ، والمدرسة الاجتماعية ، والمدرسة النفسية . وفيما يلي عرض موجز لتوجهات هذه المدارس الفكرية :

أ- المدرسة البيولوجية التكوينية

يعتمد أنصار هذه المدرسة التي أسسها " لمبروزو Lombroso في تفسيرهم للسلوك الإجرامي على فرضية تقول إن الإنسان يعتدى على نفسه أو على غيره ، وهو سلوك فطري غير متعلم تدفعه إليه عوامل في تكوينه البيولوجي . وينقسم أنصار هذه المدرسة إلى فريقين : الأول يرى أن العدوان فطري عند كل الناس . والآخر يرى أن العدوان فطري عند بعض الناس ⁽¹⁾ . ويدرس " علم تكون الجريمة الحيوي " فكرة المجرم بالولادة ويؤكد على أن كل عملية ولادة إجرامية تجد عائلتها في جوانب الفساد العميقة في الشخصية ، وقد تكون هذه العلة حيوية أو كيميائية أو عصبية أو هرمونية أو مزاجية نفسية . ⁽²⁾ وقد تعرضت المدرسة البيولوجية لانتقادات قوية بسبب قصورها في تفسير السلوك البشري ككل ، وإغفال جوانب أخرى قد تكون أكثر ارتباطاً مع

⁽¹⁾ كمال إبراهيم موسى ، سيكولوجية العدوان ، مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت ، العدد ٢ مجلد ١٣ ، ١٩٨٥ ، ص ٤٩ .

⁽²⁾ جان ماركيزيه ، الجريمة ، ترجمة عيسى عائور (بيروت : منشورات عويدات، ١٩٨٣) ، ص ١٥ .

السلوك الإجرامى . ويلاحظ أن نظرية " سيجموند فرويد " هي الوجه الآخر لنظرية " المجرم بالولادة " حيث يرى فرويد أن الغرائز القطرية هي التي تدفع الإنسان إلى العدوان . وقد طور علماء الإجرام الإيطاليون مقولات المدرسة البيولوجية ، وأضافوا إليها بعدا اجتماعيا يضم عوامل الطبيعة وعوامل فردية وعوامل اجتماعية وتحول اسم المدرسة إلى " المدرسة البيولوجية الاجتماعية " ^(١)

ب- المدرسة الاجتماعية.

تعد نظريات المدرسة الاجتماعية رد فعل للنظريات البيولوجية والتكوينية ، وتعنى المدرسة الاجتماعية بالإجابة عن تساولين هما :

١- ما نوع العلاقة بين الجريمة والبناء الاجتماعى ؟

٢- كيف يتحول الفرد إلى مجرم ؟

وقد برزت مجموعة من النظريات للإجابة عن هذين السؤالين ، فعالم الاجتماع " إميل دور كايم " يرى أن الجريمة هي الشئ الذى يدفعه المجتمع مقابل تمتعه بحياة اجتماعية دينامية متطورة ، ومقابل تمتع الفرد بحريته ، ولا معنى لذلك قبول الجريمة ، فلا شئ فيها يعد مرغوبا ، ولكن المجتمع بحاجة إلى أن يفهم وظيفة الجريمة ^(٢) ويرى

^(١) قروح الشافلى ، علم الإجرام العام (الإسكندرية : د.ن. ١٩٩٣) ص ٨٥.

^(٢) محمد الجوهري ، المدخل إلى علم الاجتماع ، (القاهرة : دار القومية للتموجية . ١٩٨٧) ص ٥٠٧.

لاكساني Laksany أن المجتمعات هي التي تصنع المجرمين ، وأن المجتمعات ليس بها من المجرمين أكثر مما تستحق ، وأن الوسط الاجتماعي هو الوعاء المنشط والملام لل إجرام ، وأن الوسط الاجتماعي هو المسؤول عن الجريمة وليس تكوين المجرم .^(١)

ويؤكد " دور كايم " على أن الجريمة لا تنشأ من ظروف استثنائية ، ولكنها تجد أسبابها في البنيان الثقافي للمجتمع الذي تحدث فيه الجريمة ، وعلى ذلك فلا يكون سبب الجريمة راجعا إلى الفرد أو المجتمع ، وإنما تكون العلة في التنظيم الاجتماعي ذاته ، وثقافة المجتمع الذي ترتكب فيه الجريمة . وهكذا تفسر في علاقتها بثقافة معينة في زمان ومكان معينين^(٢) . وللإجابة عن السؤال الثاني وهو كيف يتحول الفرد إلى مجرم فسأين نظرية سوزرلاند Sutherland الخاصة بالاختلاط والعمل المشترك مع المجرمين يمكن أن توضح جانبا من الإجابة فالنظرية تقدم سبع نقاط تفسر تحول الفرد إلى مجرم .

تبعاً لهذه النظرية يتعلم الفرد السلوك الإجرامي داخل الجماعات التي يرتبط معها بعلاقات شخصية ، ولا يقتصر دور التعلم على الجوانب الفنية فحسب بل يتعلم الفرد كيفية ارتكاب الجريمة . ويشمل التعلم أيضا الدوافع والتبريرات Justifications والأيديولوجيات والاتجاهات . ويتم تكوين الاتجاهات والدوافع بناء على تعريفات إيجابية أو سلبية للقواعد القانونية والأخلاقية . ويتحول الفرد إلى مجرم عندما

^(١) فتوح الشاذلي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

^(٢) عبدالجبار عريم ، نظريات علم الإجرام (بغداد : دار الرشيد ، ١٩٧٠) ص ٨٤ .

ترجع عنده التعريفات التي تشجعه على انتهاك القوانين . تلك التعريفات التي تنهى عن الخروج عن القانون ، وأن احتمال تحول فرد إلى مجرم يتحدد على أساس كثافة علاقاته مع الوسط الإجرامي ، واستمرار هذه العلاقات وألويتها وصحتها . ولعل الوسط الإجرامي بكل خصائصه أصبح في متناول الفرد منذ ولادته بعد أن صار التلفزيون أحد مكونات البيئة الاجتماعية التي يولد الطفل في أحد أعضائها . . إن فكرة الوسط الإجرامي لا تقتصر على جماعة المجرمين والمتحرّفين في السجون والإصلاحات ، بل يمكن أن يختلط فكر الفرد بأنماط ثقافية تنتهي به إلى تمجيد النمط المنحرف الذي يقدم على شاشة التلفزيون أو السينما بطريقة جذابة ، وبخاصة إذا كوفئ المجرم أو تم تصويره على أنه يناضل من أجل الحق ورفض الظلم وأن له ما يبرر إجرامه ، وأن دافعه داخلي وليس إكراها خارجيا له على الفعل .^(١)

ويرى سيزرلاند أن الآليات المتضمنة في عمليات السلوك الإجرامي هي نفس الآليات المتضمنة في كافة عمليات التعلم الأخرى وأخيرا يمكن أن تكون الأعمال الإجرامية تعبيراً عن حاجات وقيم عامة، ولكن لا يمكن تفسير الإجرام من خلال هذه الحاجات والقيم .^(٢)

وخلاصة الجدل العلمي حول أسباب الجريمة أن هناك اتفاقاً بين علماء الاجتماع والقانون من أنصار المدرسة الوظيفية وبين العلماء الأوائل على أن الجريمة مشكلة اجتماعية عادية ، وهي تمثل مخالفة

(١) عادل فهمي البيومي ، مرجع سابق ، ص ٧٧ .

(٢) محمد الجوهري ، مرجع سابق ، ص ٥٠٨ .

للقواعد الاجتماعية والقوانين الجنائية والنظم الدينية التي تعبر عن إجماع عام . . . وقد تطور البحث في السلوك الإجرائي فأصبح الاهتمام بالإجرام لا من حيث كونه مخالفة للقانون فقط ، ولكن من حيث كونه سلوكا غير اجتماعي يتنافى مع قواعد السلوك المقبول اجتماعيا ^(١) . . . وعموما فلما كانت أسباب ودوافع ارتكاب الجريمة سواء كانت بيولوجية أو اجتماعية أو نفسية فإن المجتمع مطالب من خلال مؤسساته التعليمية بأن يحسن إعداد وتأهيل المواطن من خلال منظومة تربوية وقيمية تكون بمثابة الخط الدفاعي للفرد في مواجهة الجريمة والمجرمين .

وظائف الهيئة التدريسية في مجال الوعي الأمني والوقاية من الجريمة:

أوضحنا من خلال العرض السابق أهمية المعلم في المدرسة والجامعة في إعداد وتأهيل النشئ والشباب ، وتقديم مواطنين صالحين للمجتمع ، كما أوضحنا أن دور المعلم لا يقتصر على الجوانب المعرفية والتعليمية ، وإنما يمتد هذا الدور ليشمل الجوانب التربوية التي تساهم بدور كبير في إعداد شخصية الطالب بالشكل الذي يخدم تكوينه ويخدم في نفس الوقت مصالح المجتمع ويخدم قضايا التنمية الشاملة.

كذلك تبين من خلال ما تقدم أن المعلم الذي يتولّى مسؤولية إعداد النشئ والشباب يجب أن يحسن إعداد وتأهيله بالشكل الذي

^(١) فهد الثاقب ، الاتجاه الزائدي في علم الإجرام : مثالية الفكر أم الواقعية - مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت المجلد ١٤ ، ١٩٨٤ ، من ص ٦٩ - ١٠٢ .

يساعده على القيام بالوظائف التعليمية والتربوية ، ويشمل ذلك حسن الإعداد والتأهيل العلمي والثقافي وتوافر المهارات التربوية والاتصالية بين المعلم والطلاب ، وأن يتحلى المعلم بالخلق للقيم والإيجابية وروح المشاركة كي يتمكن من القيام بدوره في إعداد النشئ والشباب الذين هم ثروة الوطن التي تتولى تربيته وتطويره ونقده .

ولعل من أهم الوظائف التي يجب أن يقوم بها المعلم في مجال التنمية الوعى الأمنى والوقاية من الجريمة ما يلى :

أولا : في مجال التربية الاجتماعية والبناء القيمي

يجب على المعلم أن يقوم بحسن التربية الاجتماعية للطلاب من خلال تزويدهم بالمعلومات والمعارف والقيم والعادات والتقاليد النافعة ، والعمل على جعل الطلاب مواطنين صالحين يخدمون وطنهم ، وأن يكونوا دائما على وعى وفهم لقضايا المجتمع ومشاكله ، حتى يكونوا ملهمين بكل ما يجرى في المجتمع . وفى هذا الإطار فإن المعلم مطالب بتحصين طلابه ضد الجريمة ، أو الخروج على القانون والنظم الاجتماعية والعادات والتقاليد ، أى أن المعلم عليه أن يحمى طلابه من الوقوع فى برائن الجريمة والانحراف ، وعليه فى نفس الوقت أن يقوم السلوك المنحرف الذى قد يظهر من خلال سلوكيات بعض الطلاب ، حتى لا ينتشر هذا السلوك السلبى بين الطلاب الأسوياء . .

ولو نظرنا للسلوك الاجتماعى فى المجتمعات المختلفة لوجدنا أنه يتخذ مسارا نحو مجموعة من القيم ، وهذه القيم يخلقها الإطار المرجعى العام فى المجتمع ، الذى يمثل فى نوع الثقافة السائدة فيه ، وإذا تعمقنا

في دراسة العلاقة بين القيم السائدة في مجتمع ما على اختلاف مستوياتها ، وبين ثقافة ذلك المجتمع ، لتبين لنا أن الثقافة في الواقع هي تنظيم لمختلف أنماط السلوك في المجتمع حول ركيزة من القيم في مستوياتها المختلفة^(١) ومن البديهي أن تماسك المجتمع متوقف على وحدة قيمه وانتشارها وانسجامها . . ويمثل النسق القيمي بناء شاملا حيث تتجمع كل القيم المختلفة في الثقافة الواحدة ، وترتبط بها كعناصر متكاملة في نسق واحد . . ويؤدي للنسق القيمي مجموعة من الوظائف أهمها :^(٢)

١- تزويد أعضاء المجتمع بمعنى الحياة وبالهدف الذي يجمعهم من أجل البقاء ، ولذلك تكون القيم العليا في أي جماعة هي الهدف الذي يسعى أعضاؤها للوصول إليه ، إلى جانب أنها تعطى مبررا للوجود ، ويقتدر ما تتوحد قيم الجماعة وتتفق بقدر ما يتحقق الانسجام والاستقرار للمجتمع .

٢- ربط أجزاء الثقافة بعضها بالآخر فترتبط العناصر المتعددة والنظم حتى تبدو أنها متناسقة ، كما أنها تعمل على إعطاء هذه النظم أساسا عقليا يستقر في ذهن أعضاء المجتمع المتمسكين إلى هذه الثقافة ، ويتأثر الناس في سلوكهم وكفاحهم في الحياة بما لديهم من

^(١) هدى الشنولي ، القشلة الاجتماعية في القرية المصرية ، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة الأزهر : كلية الدراسات الإسلامية ، ١٩٨١) من ص ١٥٨ - ١٥٩ .

^(٢) نادية حليم ، القيم الاجتماعية وعلاقتها بالاتجاه نحو تنظيم الأسرة ، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة عين شمس : كلية الأدب ، ١٩٧٠) من ص ١٣١ - ١٣٣ .

قيم ، أى بما ينبغي فى عقيدتهم أن يكون ولا ينبغي أن يكون ، أى القول بأن الناس يتأثرون بما لديهم من قيم فى سلوكهم.

٣- تمارس القيم إلزاما معينا على الأفراد ، مما يؤدي إلى وجود تشابه أخلاقي بين أعضاء مجتمع معين . وبعد إجماعهم على النفور أو احترام أفكار معينة إحدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الأخلاقية التي تقول أرغب فى هذا الشيء ولا أرغب فى آخر . والضمير الخلقى العام هو المعين الذى تستقى منه خصال الأفراد . وبانفصال قواعد السلوك عن العقائد الدينية ، أصبحت أفعال الفرد لا تلزم أحدا سواه فلا تتنقل مسئولية من بقررت جريمة إلى غيره من الأفراد ، غير أن هذا الموقف لا ينفي الفعل الاجتماعى العنيف للضمير الخلقى العام.

٤- يحدد النسق القيمي لكل مجتمع مشكلاته الاجتماعية ، حيث أن المشكلة لا يكون لها كيان بدون تعريفها عن طريق القيمة فإن تكون الجريمة إلا إذا أقرتها قيم الأفراد والجماعة .

والخلاصة أنه يمكن القول بأن رأسمال الأمة لا يقاس بالموارد الطبيعية ، بقدر ما يقاس بالطاقت البشرية وما بلغته من مستويات التعليم والمهارة والصحة الجسمية والنفسية . ويتضح من ذلك أهمية الدور الذى تقوم به المؤسسات التعليمية سواء فى الجوانب المرتبطة بتعليم الأفراد أو بالجوانب التربوية والأخلاقية والتي تمثل جانبا مهما فى إعداد وتنشئة الأفراد وتقديمهم للمجتمع الذى يعيشون فيه .

ثانيا : فى مجال التعليم من خلال المناهج الدراسية

لا بد أن نؤكد على ضرورة حسن إعداد المناهج الدراسية فى المدارس والجامعات، بحيث تساهم فى إعداد وتكوين الطالب وإمداده بالمعلومات والمعارف فى المجالات المرتبطة بالموضوعات الدراسية ، مع ضرورة أن يكون أسلوب تدريس هذه المناهج مطبورا لشخصية الطالب ، ومساعدته على التفكير العلمى بدلا من أسلوب الحفظ والتلقين الذى لا يساهم فى تنمية عقلية الطالب وتكثيره بالشكل المطلوب . وفى هذا الصدد لابد أن تشمل المناهج الدراسية على موضوعات مستمدة من القيم الاجتماعية والثقافية والدينية المرتبطة بتحصين النشئ والشباب ضد الجريمة والانحراف ، كما يجب أن تشمل المناهج الدراسية على كل ما يدعم الانتماء للوطن وثقافته وقيمه وتقاليد وعاداته حتى يمكن مواجهة ما يسمى بالعمولة الثقافية . ولا شك أن النجاح فى إعداد مثل هذه المناهج لن يحقق أثره المطلوب ، إلا من خلال حسن اختيار المؤسسات التعليمية للمعلمين الذين يتولون مسئولية التدريس وتربية الأجيال الجديدة فى المدارس والجامعات .

ثالثا : فى مجال التربية الثقافية

لا ينبغي أن ننظر إلى العملية التعليمية فى المدارس والجامعات على أنها مجرد نقل المعارف والمعلومات للطالب ، بل يجب أن يمتد دور المؤسسات التعليمية ليشمل الإعداد والتربية الثقافية للطالب ، ولا يتم ذلك إلا من خلال المعلم الذى تتوافر لديه الثقافة الواسعة فى كلغة

المجالات ، والتي يمكن أن ينقلها بدوره إلى طلابه ، بل ويشجعهم دائما على الإطلاع والبحث عن الثقافة في كل مجالاتها . ولا شك أن حسن الإعداد والتأهيل الثقافي للطلاب سيسهم بشكل كبير في تنمية وعي الطلاب وفهمهم للأمور في كافة المجالات ، بدلا من الحصول على معارف مشوهة أو غير مكتملة من أفراد أو جهات غير موثوق بهمسن نوليهاها بشأن ما تقدمه للطلاب.

رابعاً : في مجال التربية الدينية

لا بد أن تهتم المؤسسات التعليمية والمعلمين الذين يعملون بها بمسئولية التربية الدينية للنشئ والشباب . وتشمل السلوكيات الدينية ، والفهم والإدراك الصحيح لتعاليم الدين ومبادئه ، كى نحصى الفرد ونزكى النفس ، وتعميق معنى العبادات وتأثيراتها على حياة الفرد ، كى يتحلى بمكارم الأخلاق والقيم النبيلة . . وتسعى التربية الدينية للطلاب لحماية من الانحراف والأخلاق الفاسدة ، وحمايتهم كذلك من عوامل الجريمة والمجرمين . . وتشمل التربية الدينية ركنا أساسيا يجب أن يقوم به المعلم فى المدرسة والجامعة سواء من خلال مناهج دراسية محددة ، أو من خلال لقاءات وجواريات مستمرة بين الطلاب والأساتذ . . وفى هذا الصدد لابد أن نؤكد على ضرورة اهتمام المؤسسات التعليمية بتدريس التربية الدينية للنشئ والشباب ، وتوفير كل الوسائل والظروف التى تساعد على نجاح هذه البرامج فى تحقيق الأهداف المرجوة منها .

خامسا : فى مجال التربية السياسية

من الطبيعى أن تقوم المؤسسات التعليمية فى المدارس والجامعات بحمل التربية السياسية للنشئ والشباب ، وذلك من خلال تزويد الطلاب بالمعارف السياسية داخليا وخارجيا ، وشرح المفاهيم السياسية ، وتعميق الممارسة السياسية لدى الطلاب من خلال قاعات الدرس والمحاضرات والندوات والمناقشات التى يجب أن يتم تنظيمها ويشارك فيها الأساتذة والطلاب وبعض الشخصيات البارزة فى المجتمع، كى تكون المدرسة والجامعة معملًا للتربية السياسية للطلاب ، لأن تكوين الوعى السياسى للطلاب سيسهم مساهمة فعالة فى تفهمه لحقائق الأمور ، وينمى شخصيته ، ويساعده على أن يكون عضوا إيجابيا فى مجتمعه.

سادسا : فى مجال نشر الوعى الأمنى والوقاية من الجريمة

على المعلم فى المدرسة والجامعة أن يقوم بنشر المفاهيم والقيم والمعلومات التى تساعد على الارتقاء بمستوى الوعى الأمنى لدى الطلاب ، وتساعدهم فى نفس الوقت على وقايتهم من الوقوع فى برائث الجريمة وعالم المجرمين . فكلما زاد الوعى والفهم لدى الطالب لآراء قضية معينة ، فلا شك أننا نتوقع منه أن يسلك سلوكا إيجابيا يقوم على الحوار والمناقشة وليس على العنف والتدمير والعنوان .

التوصيات :

في ضوء استعراضنا لدور المعلم في المؤسسات التعليمية من حيث إعداد وتنشئة الأجيال الجديدة من النشئ والشباب ، فإننا نوصي من خلال هذه الورقة البحثية بما يلي :

١- ضرورة الاهتمام بإعداد المعلم في المدارس والجامعات حتى يمكن أن يقوم بدوره التعليمي والتربوي على أفضل وجه ، وبما يساعد على إعداد الطالب كمواطن صالح يخدم قضايا الوطن.

٢- الاهتمام بحسن اختيار المعلم الذي يعمل في المؤسسات التعليمية بحيث تتوفر فيه القدرات العلمية والثقافية الواسعة والقادرة والمشاركة والتفاعل مع الطلاب بما ينعكس أثره على إعداد الأجيال الجديدة وتزويدها بالمعارف والتربية التي تزيد من مستوى الوعي الأمني لديهم ، وكذلك حمايتهم من الوقوع في براثن الجريمة.

٣- ضرورة الاهتمام بإعداد المناهج الدراسية في المدارس والجامعات وأهمية إشتمالها على الموضوعات المرتبطة بسالقيم الاجتماعية والثقافية والدينية حتى يمكن تحصين النشئ والشباب ضد الجريمة والانحراف ، كما يجب أن تشمل هذه المناهج على مواد تعليمية وتربوية تدعم الانتماء للوطن وثقافته وقيمه وعاداته وتقاليده.

٤- الاهتمام بإجراء بحوث الرأي العام التي تنسج تطبيق على طسلاب المدارس والجامعات وخاصة في الموضوعات والقضايا المرتبطة بقياس مستوى الوعي الأمني ، وأساليب الوقاية من الجريمة .

٥- أهمية تنظيم الندوات وحلقات المناقشة في المدارس والجامعات وخاصة في الموضوعات والقضايا المرتبطة بمشكلات المجتمع ، ونشر الوعي الاجتماعي والوعي الأمني ، وأساليب الوقاية من الجريمة.

٦- تفعيل دور الأنشطة الثقافية والرياضية في المدارس والجامعات للمساهمة في حمايتهم من الوقوع في براثن الجريمة والانحراف.

٧- أهمية التنسيق بين وزارت الداخلية والإعلام والثقافة والتربية والتعليم والتعليم العالي وغيرها من المؤسسات المعنية بإعداد النشئ والشباب ، وذلك لتحديد أفضل الوسائل التي تدعم دور المؤسسات التعليمية في مجال نشر الوعي الأمني ، وغرس القيم والسلوكيات التي تحصن النشئ والشباب ضد مخاطر الانحراف والجريمة.

٨- تنظيم لقاءات مشتركة بين المعلمين وأولياء الأمور والطلاب ، لمناقشة الأساليب التربوية المناسبة لحماية النشئ والشباب من التعرض للانحراف ، أو الوقوع في الجريمة .

قائمة الأبحاث
لغتي صدرت في الأجزاء المسبقة
من سلسلة "دراسات عربية وإسلامية"

الجزء الأول

- قراءة في الترجمة العربية لعمالي القرن الكريم
- من قضايا المصباح في علم الكلام
- المتبادرة بين الترجمة أو الترجمة في لغة الإسلام
- مفهوم الشكوة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة العربية
- الترجمة الإسلامية عند ابن حزم الأندلسي
- دراسة توافع الفنون أداس لحل مشكلات اللغة العربية
- فاعلية لغتي النحو في بناء الشعر
- الترجمة ما هي ؟ دراسة تحليلية لفهم المدرسة الحديثة
- قضية التأخر على شعراء الرومانس

الجزء الثاني

- مفهوم التطور في الفكر العربي
- تحليل ظاهرة المدد عند الفلاسفة المسلمين
- التأمل في الفكر العربي القديم
- تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها
- تعدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية
- تقديم جديد لتاريخ الأدب العربي ليلتشير
- البراءة الشعرية لدى نازك الملائكة
- مواقف نقد الرومانسية من شعر شوقي
- قضية ترجمة الشعر

الجزء الثالث

- تأثير اللغة الإسلامية في القانون الإنجليزي
- ابن ماجه والفلسفة الأندلسية
- ظاهرة النقل عند الجاهل
- التأمل في الفكرية والفلسفة في رسالة الفخران
- قضية زواج المرأة في الفلوج من خلال الشعر العربي
- نقد الجديد وفلسفة العصر

- أ.د. عبدالرحمن عوف
- أ.د. حسن الشافعي
- أ.د. أحمد يوسف
- أ.د. مصطفى حلي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. السيد جوي
- أ.د. محمد حمادة عبداللطيف
- أ.د. حمدي السكوت
- أ.د. أحمد درويش

- د. محفوظ عزام
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد بكاتي
- أ.د. أحمد طاهر حسنين
- أ.د. محمد حمادة عبداللطيف
- ترجمة د. أحمد درويش
- أ.د. محمد فوج أحمد
- أ.د. طه وادي
- أ.د. رجاء جبر

- أ.د. محمد عبدالهادي سراج
- أ.د. محمد إبراهيم القوي
- أ.د. حامد طاهر
- د. جابر كبيبة
- د. نوريه قروي
- أ.د. عبدالحميد إبراهيم

الجزء الرابع

- قرابات القرابة : رؤية لحوية مصر
- تجديد الفكر الإسلامي عند محمد إقبال
- انتشار الإسلام في الهند
- بناء مصر الحديثة : ممانعة مجهولة لحد حسن
- احتكاك العرب بالشرق وأفكار التنوير
- اللغة العربية ودور القواعد في تعليمها
- أثر الميرد في الشعر العربي
- نظرية النظم عند عبد القادر الجرجاني

الجزء الخامس

- طوبى السجون في التسمية الإسلامية
- الوثائق الإسلامية
- حركة التأليف في العالم العربي المعاصر
- حركة الروي في القصيدة العربية
- الأصوات وأثرها في النظم العربي
- الثروة اللغوية العربية لأهلون شال
- نظرية الاتصال اللغوي عند العرب
- منهج شوقي حبيب في الدراسات الأدبية
- قراءة قصيدة القصيدة

الجزء السادس

- صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن
- المنصر المبدع في حركة التجديد الشعري
- استعداد الشخصيات القرالية الحديثة في منظومة جاوية دابة
- التحليل النصي للقصيدة : نموذج من الشعر القديم
- الفلسفة الإسلامية في المنصر الحديث
- وظائف اللغوية لزوائد في الشعر العربي
- قضية تأويل القرآن بين القرآني ومعاصريه
- حديث عيسى بن هشام
- العشاقية والمنظور الإيماني
- تكوين النص الشعري عند حازم القرطاجني

- أ.د. أحمد مختار عمر
- د.عبدالمقصود عبدالحفي
- د. محمد عبدالمصطفى زقاني
- ترجمة : أ.د. حامد طاهر
- د. علاء القمص
- أ.د. محمد حماسة عبدالحفي
- د. سلوى ناظم
- أ.د. أحمد درويش

- أ.د. محمد عبدالحفي سراج
- د. عبدكواب تريف الدين
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد حماسة عبدالحفي
- د. زلفيت القرواني
- ترجمة : سعد بخيري
- أ.د. أحمد طاهر حسين
- أ.د. يوسف توفيق
- د. حسن القاداري

- أ.د. محمود الربيعي
- أ.د. عبدالحكيم حسان
- أ.د. محمد السيد جمال الدين
- أ.د. محمد حماسة عبدالحفي
- أ.د. حامد طاهر
- د. محمد صلاح الدين بكر
- د. محمود سلامة
- د. عصام بهي
- د. عبدشروق نسوم
- أ.د. حسن القاداري

الجزء السابع

- إعداد الداعية القسري
- المنهج الإسلامي في التنمية
- إحياء القضية بين مصطفى عبد الرزاق ومحمد إقبال
- الخلافة الإسلامية البيزنطية
- حركة التجديد الدولية ونورها في نشر الحضارة الإسلامية
- الإنتاج الفكري وحقوق المؤلف
- محاولات التفسير في النحو العربي (الجزء الأول)
- فقهية في الفكر البلاغي
- نظرية الأخذ القسري عند جازم القرطاجي

الجزء الثامن

- نمو استكمال علامات الرسم الإسلامي في القرآن الكريم لمحمد حمود الله
- لقنوا جندة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة
- رؤية الجبرتي للحركة السلفية في مصر وشبه الجزيرة العربية
- الترجمة ونورها في الفكر العربي
- المنهج في كتاب سيبويه
- محاولات التفسير في النحو العربي (الجزء الأخير)
- المصطلح ودلالته في الترس الصوتي عند العرب (الجزء الأول)
- التراث والأصول الأربعة للعدالة
- الشاذل المتخصص وتوافق الشعر عند ابن سالم

الجزء التاسع

- تناول ابن قتيبة لنظام القرائي
- نحن وقضية التراث القسري عند العرب
- خمس مشكلات حقيقية أمام القضية الإسلامية في العصر الحاضر
- المصطلح ودلالته في الترس الصوتي عند العرب (الجزء الأخير)
- محاولات تفسير النحو العربي
- نمو أدب إسلامي معاصر
- عبدالله طهاني وأفاق الشعر المعاصر
- صعود الشعر في المصطلح القسري

- أ.د. حسن الشافعي
- أ.د. يوسف إبراهيم
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عطيه الجازوري
- أ.د. عبدالله عبدالرازق
- أ.د. شحان خليفة
- أ.د. صلاح روي
- أ.د. محمد عبدالعظيم
- أ.د. حسن البنداري

- ترجمة د. محي الدين بلعاني
- أ.د. رمضان السيد
- د. لؤي زكي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. صلاح الدين بكر
- أ.د. صلاح روي
- د. راجح القرواني
- أ.د. عبدالعظيم حسان
- د. حسن البنداري

- أ.د. مكيو سلطان
- أ.د. عاطف العراقي
- أ.د. حامد طاهر
- د. راجح القرواني
- أ.د. صبري إبراهيم السيد
- أ.د. الطاهر أحمد مكي
- أ.د. أحمد درويش
- أ.د. توفيق التول

الجزء العاشر

- مواقف الفكر الإسلامي من القضية القومية
- المشكلات العقائدية والمشكلات الفكرية
- قضية التاريخ الإسلامي
- صحوات قضية في كتاب موهبة
- مقارنات معاصرة لجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج
- ملاحم الشعر برؤية القصص

الجزء الحادي عشر

- مشكلة التنكس الحضاري عند المسلمين
- تصنيف العلوم عند العرب
- جهود الشيخ أبو زهرة في تطوير الدراسات الفقهية
- قضية الحرية بين المدرسة والجامعة في دولة الإمارات
- صور الثقافة والفكرية في الأدب العربي القديم
- تشكيل الفن للشعر بين الالتزام الاجتماعي والصدق النفسي
- شعر البدايات : نظرة ملخصة

الجزء الثاني عشر

- ملامح الفكر التجريبي في الحضارة الإسلامية
- الإسلام من وجهة نظر المسيحية لمارتير
- توظيف العلوم الطبيعية في بناء علم كلام إسلامي
- العلاقة التاريخية بين الأندلس ونصارى قشتالة
- التخصصية العلمية الموسوعية في البحث
- فنون الإسلام في الأندلس لعمى بروس
- نحو الكلام ، لا نحو اللغة
- تقويم برنامج التعليم الجامعي الأساسي
- ملامح توظيف ضيق ولقاء في التعليم

- أ.د. محمد شاذلي
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عبدالمجيد إبراهيم
- أ.د. عبدالرحمن لبيب
- أ.د. أحمد درويش
- د. إيفانيس فخري

- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عاطف الفرجي
- أ.د. محمد أحمد سراج
- د. أحمد طاهر حسان
- أ.د. أحمد درويش
- د. محمود محمد عيسى
- د. إيفانيس فخري صارة

- أ.د. صابر الطائي
- ترجمة أ.د. حامد طاهر
- د. رزيق التماسي
- أ.د. مريم زهوري
- أ.د. محفوظ عزام
- ترجمة أ.د. عبدالله جمال الدين
- أ.د. أحمد كشك
- أ.د. علي الترحان
- أ.د. علي الفهيد

الجزء الثالث عشر

- حق الإنسان في مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام
- ولاية الفقه ونظام الحكم في الإسلام
- نظرية المعرفة عند الفارابي
- القاهرة الكبرى : دراسة في جغرافية قمتين
- نيل صلي لطلاب الدراسات العليا
- الفضل بين النحو وعلم المعاني
- جواهر الوجع الأبي في مصر
- توبيع الحكم للتصوير في نقد العري القديم

الجزء الرابع عشر

- أحكام التريمة بين الثبات والتغير
- الإيضاح : الخلافة والمذهب
- دار العلوم : رسالة علي مبارك
- الثقافة في القرنين بين الأصالة والمعاصرة
- القيمة الثقافية للمصنف ابن جني
- إشكالية الفكر والفن
- القليبي : سيرة حياة وتجربة إنسان

الجزء الخامس عشر

- نظريات الإسلاميين في الثقافة
- التمايز بين الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية
- ابن باديس وفلسفته في الإصلاح والقرية
- لبروزيه ابن حنا
- مستقبل الحوار بين العرب وأوروبا
- قلعة المشية في العصر العباسي
- الأثر الفكري في شعر شوقي

- أ.د. محمد شوقي قنجرى
- د. نيرة أبو السعود
- أ.د. عبدالفتاح قنجرى
- أ.د. جمال حمدان
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد فتح
- أ.د. محمدى الشكوت
- أ.د. حسن البنداري

- د. محمد المنسي
- أ.د. عبدالفتاح قنجرى
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. سامية أحمد علي
- د. حسام الجبناوى
- أ.د. صلاح رزق
- أ.د. ماهر حسن فهمي

- أ.د. لؤي الملا عفيفي
- أ.د. محمد إبراهيم قنجرى
- أ.د. عبدالفتاح قنجرى
- د. إبراهيم محمد صقر
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. محمد حسن عبدالعزیز
- أ.د. لؤي القاسم أحمد رشوان

الجزء السادس عشر

- مسائل الجدل في الفقه القرآني
- مشكلة المصنفات في ميزان الشريعة الإسلامية
- الفكر الإنشائي ونور في تأكيد للخصية النسائية
- مالك بن أبي والشفقة الإسلامية
- فكرة شوية المعلوم عند المتكلمين
- الفلسفة اليونانية لا يستأين
- جدير الدلائل بين التبريد والتكوير

الجزء السابع عشر

- القرآن والسحر :
- نظرة على مراحل الحياة القرآنية
- البيان القرآني وأهمية الشعر
- مقال بن سلمان والعبادة القرآنية
- آراء صرافة أبي حمزة الحلاء القرآني
- تجربة الاعتقاد عند الشعراء المسلمين
- قضايا قصص في شعر أبي الصوفى
- المدح القرآني في قرابة الأصناف الأدبية

الجزء الثامن عشر

- "كتاب المتنور" يوم القيمة
- أصول الفقه ومراد القوم في السوادية
- ابن القيس : فيلسوف مسلم
- مستقبل ثقافة السلام في ظل التغير العالمي
- ظاهرة الترخس عند أمي القيس
- الحنف لكثرة الاستسار
- توج التشكيل الشعري في قصائد أبي نود
- قراءة نقدية في قصيدة لفراف الأعمى لأمل نبال

- د. مصطفى عريفي حسن
- أ.د. محمد بقلجي
- أ.د. حسن قشاشي
- د. جمال رجب سباني
- د. يوسف محمود
- ترجمة أ.د. حامد طاهر
- أ.د. السيد أحمد علي محمد

- أ.د. علي أبو الشكارم
- أ.د. حسن طويل
- د. سعيد عبدالمعطي
- أ.د. السيد أحمد علي
- د. صلاح الشحوري
- د. سمير عبدالحكيم هيك
- أ.د. حامد طاهر

- د. ممي القنن وانظر
- د. عبد الرحمن القنن
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. يوسف محمود
- أ.د. تمام حسان
- د. كمال سعد أبو المصطفى
- د. إيفانيس فكري عمار
- د. عبدالمطلب زيد

الجزء التاسع عشر

- مقال في الفقه
- الإنسيكو ومستقل العالم الإسلامي
- أثر الفقه الإسلامية في تكوين مجالات الفن الإسلامي
- نظرية البحر الثاني
- شرح قسم الأسى : مبيع وعطية
- لمحمد عيسى جلال

الجزء العشرون

- قصة البداية
- تضمنون الأكلالي في كتاب كلفة وسلة
- رأى في "نفس"
- الجملة المركبة في اللغة العربية
- التوافق : أحد مظاهر علاقة علم العروض بعلوم الصرف

الجزء الواحد والعشرون

- القرآن الكريم بين ترتيب التزول وترتيب التلاوة
- فرائض الدلالة وحججه
- حجم الجملة العربية
- قضية تعريب الشعب
- نحو خريطة إعلامية لمواجبة تشويه صورة العرب على الإنترنت
- الموازنة ومستقل المجتمع والقوة في الشرق الأوسط
- مقال في الحجاز

- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. عبدالعزيز القويهي
- د. محمود محمد صافي
- د. نعمان محمود جبران
- أ.د. حسام الجلساني
- تعليق : د. جمال الدين رمضان

- مقدمة الشيخ : محمد القنبر حسين
- أ.د. حامد طاهر
- أ.د. أحمد عبدالقائم
- د. سعود غازي صيف الله
- د. محمد جمال صقر

- أ.د. صلاح روى
- د. محمد علي إبراهيم
- أ.د. علي أبوالمكارم
- أ.د. محمد الجوفى
- أ.د. عدلى رضا
- أ.د. علي لينة
- أ.د. حامد طاهر

٢٠٠١/١٠٢٠٢	رقم الإيداع
------------	-------------

مصلحة المصارف والأوقاف
البيروت ت ٥٠٠١١٧٥٥